

مُعَلِّمُ الْأَصُولِ
شرح اردو
أَصُولُ الْإِسْلَامِ

افادات : مولانا حکیم نجم الغنی خان رامپوری
مرتبہ :- مولانا محمد اسحاق صدیقی

مکتبہ شریک علیہ
بیرون بوہڑ گیٹ ۵ ملتان

مُعَلِّمُ الْأُصُولِ
صُورَةُ الْإِسْلَامِ

مترجم
مولانا محمد اسحاق صدیقی

از افاضات
مولانا حکیم نجم الغنی خان رامپوری



مکتبہ شریعت علیہ
بیرون بوہڑ گیٹ • ملتان

ملنے کا پتہ

بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

Tel # 544913

مکتبہ اسلامیت

عرض حال

آج سے بیس پہلے کسی عربی درسی کتاب کا اردو میں ترجمہ یا اس کی اردو شرح لکھنا طلبہ کی استعداد کے لئے مہلک تصور کیا جاتا تھا۔ اساتذہ کرام طلبہ کو زمانہ طالب علمی میں اردو کی شرح اور تراجم دیکھنے سے منع فرماتے تھے۔ ان کتب کا نقصان ایسا ہی تھا جیسا کہ عوام کے لئے افسانے اور ناول۔ بلکہ اس سے کہیں زیادہ بچنا بچہ اسی وجہ سے علماء مستعربین نے عربی میں مشروح لکھیں مگر اردو میں مستقل کتب کے علاوہ تراجم و حواشی و شرح کو پسند نہیں فرمایا۔ مگر چند دن سے تجارت کتب نے اردو حواشی و تراجم کی اسی معنی ملی ملی اردو میں شرحیں لکھا کر شائع کیں جن کو ناعاقبت اندیش طلبہ نے ہاتھوں ہاتھ خرید لیا اور زہر کو شہد سمجھ کر پی گئے نتیجہ یہ کہ اول تو پہلے سے ہی استعدادیں کمزور ہوتی تھیں پھر اردو شرح پر اکتفاء نے ان کو بالکل ہی غافل بنا دیا۔ مگر زمانہ کا سیلاب، رنگ نہ سکا بعض اساتذہ کرام نے جو بہت شدت سے منع فرماتے تھے خود بعض کتابوں کی اردو شرح لکھیں جس سے ہم نے یہ نتیجہ نکالا کہ زمانہ بدل چکا۔ طلبہ کے دماغ اور استعدادیں اس قدر کمزور ہو چکی ہیں کہ اساتذہ کرام بھی سہولت کی طرف آگئے ہیں ہم نے درسیات عربیہ کے اردو تراجم اور وہ شرح دیکھی جو آج کل بہت شائع ہیں ہمارے اساتذہ نے بعض ان کتابوں کی شرحیں لکھیں جو بازار میں پہلے سے کافی فروخت ہوتی تھیں مگر اساتذہ اور میں اس نتیجہ پر پہنچے کہ ذی استعداد طلبہ تو ان کتابوں کو دیکھتے ہتھیں جو وہ سمجھ سکیں کہ کہاں کہاں مضامین غلط ہیں نہ ہی اساتذہ کرام ان کا مطالعہ فرماتے ہیں ہو معلوم ہو سکے یہ مضامین غلط ہیں بلکہ کم استعداد طلبہ بیچارے یہ سمجھ کر کہ جو اردو کے شارح نے لکھ دیا آسانی دہی ہے پڑھتے اور غلط مطلب سمجھتے ہیں علاوہ ازیں وہ طریق شرح چونکہ بعینہ ایسا رکھا گیا ہے جیسا کہ عربی شرح کا ہے اس لئے طلبہ کی استعداد کو خراب کرنے کے سوا اس سے کچھ فائدہ نہ ہو سکا۔ جب ہم نے یہ دیکھا کہ یہ بڑھتا ہوا سیلاب رکیگا نہیں اور غلط مضامین سے پُر کتابیں بازار میں آئیں کتب درسیہ عربیہ کی صحیح مضامین والی شرح کا سلسلہ بنام خدا شروع کر دیا جس کی پہلی کڑی آپ "معلم الاصول" کی صورت میں ملاحظہ فرما رہے ہیں جس میں (۱) یہ درحقیقت مستند کتاب منزل الغواشی شرح اردو اصول الشاشی ہی ہے جس میں تغیر کر کے ہم نے اس کو موجودہ صورت طلبہ کے فائدہ کے لئے دیدی ہے (۲) عبارت متن کے ٹکڑے کر دیئے ہیں تاکہ طلبہ کو عبارت پڑھنے اور عبارت کے ربط کا علم ہو جائے۔ (۳) اس کتاب کا طریق ایسا رکھا ہے جیسا کہ استاذ درس دیتا ہے جہاں اعتراض آیا ہے اس کو فاضل خالد وغیرہ فرقی طالب علموں کا ذکر کیا گیا ہے اور لفظ مولانا سے استاد کی جانب سے جواب دیا گیا ہے امید ہے کہ منتفع ہونے والے حضرات فادوم کو دعوت صالحہ میں یاد فرمائیں گے اور آئندہ دوسری کتابوں کی شرح میں میری معاونت فرمائیں گے

امیدوار دنا محمد اسحاق صدیقی غفرلہ ۵ سنوری ۱۹۷۱ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي اعطى منزلة المؤمنين بكریم خطاب و رفع درجة العلمین
بمعانی کتابه و خص المستنبطین منهم بمزید الاصابه و ثوابه و الصلوٰۃ
على النبی و اصحابه و السلام على ابی حنیفہ

مصنف نے کتاب کے اوپر اپنا نام نہیں لکھا کیونکہ مشہور یہ ہے کہ مصنف کا نام نظام الدین ہے اور شاش کے رہنے والے ہیں جو ایک شہر کا نام ہے جو ماوراء النہر کے متعلقات سے ہے۔ بسم اللہ اور الحمد للہ سے کتاب شروع کرنے اور ان میں ابتدائے حقیقی وغیرہ اسماٹ آپ حضرات کا فہم کے شروع میں من چکے ہیں ایسے ہم یہاں بیان نہیں کرتے۔ اللہ اعلم لذات الواجب الوجود مستجمع لجميع صفات الکمال شرح تہذیب میں اس کی مفصل بحث دیکھئے منزلة المؤمنین لفظ اللہ کی صفت ہے اور مقصود اس سے محض ثنا ہے بکریم خطاب میں اضافہ صفتہ الی الموصوف ہے مثل اعطیت جو امع الکلم وغیرہ کے۔ کریم سے مراد خیر کثیر ہے اور مقصود تخصیص مؤمنین ہے جس سے کفار کو خارج کرنا ہے چونکہ کفار کے لئے الفاظ ذلیل استعمال کئے جاتے ہیں نہ بلند و بالا مرتبہ والے فرمایا گیا یا ایہا الکافرون۔ رفع ای رفع من بین سائر المؤمنین درجۃ العلماء الذین یعلمون بمعانی کتابہ۔ گویا کہ رفع کا عطف اعلیٰ پر ہے اور تخصیص بعد التعمیم ہے پہلے تمام مؤمنین کی توصیف فرمائی ہے ان میں سے علماء کی تخصیص کی پھر ان میں بھی علمائے علوم قرآنی کی جس سے علمائے اہل ادب و معقول خارج ہو گئے۔ چونکہ درحقیقت علم قرآن ہی ہے اور وہ لوگ تفسیر و فقہ سے حظ نہیں رکھتے۔ یا علماء القرآن پر اسلئے اقتضار کیا چونکہ قرآن جامع علوم ہے اس میں تمام علوم موجود ہیں و خص المستنبطین مصنف نے مؤمنین کیلئے اعلیٰ اور علماء کے لئے رفع اور مجتہدین کے لئے خفض کا لفظ استعمال فرمایا بالترتیب بلحاظ قانون صرفی اعلیٰ ناقص رفع صحیح خص مضاعف ہے جس سے فرق مراتب کی طرف اشارہ مقصود ہے چونکہ مؤمنین نور اسلام سے منور ہو کر بھی بمقابلہ علماء ناقص ہوتے ہیں اس لئے ان کے لئے ناقص لفظ لائے اور علماء چونکہ تہل سے منبر اور صحیح و سالم ہوتے ہیں مگر مضاعفیت ان کو حاصل نہیں ہوتی اس لئے ان کیلئے صحیح لائے اور مجتہدین چونکہ اجر میں مضاعف اور دگنے ہوتے ہیں اور وہ اس کے ساتھ مخصوص ہیں اس لئے ان کیلئے مضاعف کا لفظ لائے یہ تقریر صرفی قانون ناقص صحیح و مضاعف کے لحاظ سے ہے چونکہ حروف دال علی المعانی ہوتے ہیں اس لئے ان حروف سے ان معانی کی طرف بھی اشارہ ہو گیا استنباط کے معنی میں چشمہ سے پانی نکالنا کہا جاتا ہے استنبط المار جب مشقت سے پانی نکالا جائے۔ مصنف نے خص المستنبطین فرمایا خص المجتہدین نہیں فرمایا چونکہ استنباط کے معنی میں ایک قسم کی کلفت و مشقت داخل ہے اور مشقت و کلفت ہی ثواب کا باعث ہے چونکہ مجتہد پہلے اصول اربعہ پر غور کرتا ہے پھر ان سے علت نکالتا ہے پھر علت نکال کر مسائل کا استخراج اور مطابقت کرتا ہے جن پر احکام مرتب ہوتے تو اس قدر محنت شاقہ اور کلفت برداشت کرنا پڑتی ہے جس کی بنا پر مجتہد کو اگر صحیح استخراج کرے تو دونا ثواب ملتا ہے اور اگر غلطی کرے تب بھی اس کو اس محنت شاقہ کی بنا پر اکہرا اجر ملتا ہے بخلاف عالم کے کہ اگر وہ مسئلہ صحیح بتائے تو اس کو ثواب ہوتا ہے اگر غلط مسئلہ بتائے تو کچھ ثواب نہیں ملتا۔ صلوٰۃ کے مختلف معنی آتے ہیں نسبت پر انحصار ہے یہاں نسبت ہے خدا کی طرف نور اور رحمت ہے چونکہ تمام انعمہ خداوندی کا وسیلہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں تو جب تک حضور پر رحمت نہ بھیجی جائے اس وقت تک گویا عہد ہی مکمل نہیں ہوتی۔ مصنف نے علی النبی فرمایا علی الرسول سے عدول کیا اس کی دو وجہ ہو سکتی ہیں (۱) جہور کے نزدیک نبی اور رسول ایک ہیں۔ چونکہ امانت باللہ و ملکوتہ در سلم میں ایمان تمام انبیاء و رسل پر لایا جاتا ہے مقصود یہ نہیں ہوتا کہ رسولوں پر ایمان لایا اور انبیاء پر نہیں بلکہ تمام پر ایمان لانا مقصود ہوتا ہے اس لئے کہا جائیگا کہ جہور کا مذہب کہ نبی و رسول مراد ہیں صحیح ہے (۲) اگر رسول اور نبی کے معنی میں

وہ فرق کیا جائے جو بعض نے بیان کیا ہے کہ نبی اس کو کہا جاتا ہے کہ جو خدا کی طرف سے آیا ہو مگر اس کو کتاب نہ دی گئی ہو اور رسول وہ جس کو کتاب بھی عطا کی گئی ہو۔ تو ہم کہیں گے کہ مصنف نے ابتداء کیا ہے قرآن پاک کا چونکہ فرمایا گیا ہے۔ اِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ اور اس صورت میں النبی پر الف لام اختصاص کے لئے ہوگا جس سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں جو صاحب کتاب بھی ہیں (۳) یوں تقریر کیجئے کہ نبی عام ہے نبی کا اطلاق صاحب کتاب اور غیر صاحب کتاب دونوں پر آتا ہے اور رسول کا اطلاق غیر صاحب کتاب پر نہیں آتا اس لئے مصنف نے عام بولا جس کا اطلاق رسول پر بھی ہوتا ہے۔ والسلام علی ابی حنیفۃ الخ صلوٰۃ وسلم ترضی ترجمہ یہ چار لفظ ہیں جن کو علماء نے ہر ایک کو ہر ایک کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور اس کے خلاف کو ناجائز قرار دیا ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے صلۃ کا لفظ مخصوص ہے سلام کا لفظ انبیاء و ملائکہ کے لئے مخصوص ہے رضی اللہ عنہ صحابہ کرام کے لئے رحمۃ اللہ بزرگوں اور صلحاء کیلئے جیسا کہ عزوجل اللہ تبارک و تعالیٰ کیلئے مخصوص ہے حضور اکرم کے نام کے ساتھ صل علی محمد بن عبد اللہ بن موسیٰ علیہ السلام عیسیٰ علیہ السلام اسحاق علیہ السلام فرشتے جبرئیل علیہ السلام میکائیل علیہ السلام صحابہ ابو بکر رضی اللہ عنہ بزرگان دین و صلحاء مولانا محمد قاسم رحمۃ اللہ علیہ شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ وغیرہ یہ الفاظ کا استعمال فرق مراتب کے لحاظ سے ہے چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم افضل المرسل میں اس لئے آپ پر درود اور رحمت اور صلوٰۃ پیش کی جاتی ہے پھر دوسرے انبیاء پر سلام جو ترضی سے بڑھ کر ہے پھر صحابہ بزرگ ترضی جو سلام سے کم اور ترجمہ سے بڑھا ہوا ہے اولیاء اللہ پر ترجمہ جو سلام سے کم ہے اب ان الفاظ میں مستقلاً غیر کے لئے وہ لفظ جو ایک کے ساتھ مخصوص ہے نہیں استعمال کیا جاسکتا مگر تبعاً کہا جاسکتا ہے جیسا کہ اللہ صلی علی محمد و علی آل محمد تو یہاں آل پر صلوٰۃ کا استعمال تبعاً ہے ایسے ہی صحابہ و تابعین کا جب ذکر ختم ہو چکے تو رضی اللہ عنہم کہا جاسکتا ہے تابعین جن کے لئے ترجمہ اللہ کہنا چاہئے تھا تابع ہو کر ان کیلئے بھی ترضی استعمال ہو سکتا ہے ایسے ہی انبیاء کے ذکر کے بعد صحابہ وغیرہ کا ذکر ہونے کے بعد علیہم السلام صحابہ پر تبعاً ہو سکتا ہے مگر مستقلاً کو علماء نے جائز نہیں سمجھا اور یہاں مصنف نے والسلام علی ابی حنیفۃ مستقلاً کہا ہے لہذا کہا جائے گا کہ مصنف کے غلبہ اعتقاد کی بنا پر مصنف کے قلم سے یہ لفظ نکل گیا ہے۔ دنیائے علمی میں کوئی ایسا شخص نہ ہوگا جو امام ابو حنیفہ کے فضائل اور علمی کارناموں سے واقف اور انکا معترف نہ ہو مگر بعض محدثین نہایت نامنصفی سے ان پر ترجیح کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ حدیث میں نہایت ضعیف تھے اور یہ نہایت سخت شذاعت ہے جو ایسے امام محقق کی طرف منسوب کی گئی ہے یہ لوگ انکا ضعیف الحدیث ہونا کسی دلیل سے ثابت نہ کر سکے کبھی یہ کہہ دیتے ہیں کہ ان کو فقہ میں نہایت اشتغال تھا ایسے حدیث میں ضعیف رہے مگر یہ کتنی کمزور دلیل ہے اسلئے کہ جو شخص اعلیٰ درجہ کا فقیہ ہوگا وہ اخذ حدیث میں بھی دوسروں سے کامل ہوگا کبھی یوں کہہ دیتے ہیں کہ ائمہ حدیث سے نہیں ملنے پائے تھے چونکہ انھوں نے حاصل کیا مآخذ سے حاصل کیا اور یہ قول بھی باطل ہے۔ ایسے کہ انھوں نے بہت سے ائمہ سے روایت کی ہے جیسے امام محمد باقر اور ائمہ شیخ و غیرہ حالانکہ حمار کا رہ پایہ ہے کہ صرف ان ہی سے حاصل کرنا دوسروں سے روایت کرنے سے بے پرواہ کرتا ہے اور فقہائے حنفیہ امام کی روایت بہت سے صحابہ بزرگ سے ثابت کرتے ہیں اگرچہ اہل حدیث کے طریقے میں وہ ثابت نہیں مگر محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ امام نے چار صحابیوں کو پایا ہے اور اس قول سے اکثر اہل حدیث نے بھی اتفاق کیا ہے انیس بن مالک بصرہ میں ۱۲۰ عبد اللہ بن ابی اوفی بن علیہ کو فی ۱۲۰ سہل بن سعد عادی مدینہ میں (۴) ابو الطیف عاصم بن واصلہ مکہ میں منکر بن کتیبہ میں کہ ان کے زمانے میں یہ چار صحابی ضرورت سے گمراہات اور روایت ثابت نہیں اور یہ انکا محض تعصب اور عناد ہے کبھی یوں کہتے ہیں کہ وہ رائے اور قیاس سے بہ نسبت حدیث کے زیادہ کام رکھتے تھے اور حدیث کو چھوڑ کر رائے پر چلتے تھے حالانکہ امام نے کبھی قیاس کے مقابلہ میں حدیث کو ترک نہیں کیا امام جعفر صادق نے بسند متصل نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ہم اخذ کرتے ہیں اول کتاب اللہ سے پھر سنت رسول اللہ سے پھر قضایائے صحابہ سے اور ہم اس پر عمل کرتے ہیں جس پر صحابہ کا اتفاق ہوتا ہے اور ہمیں صحابہ کا اختلاف ہوتا ہے اس کو اور مسئلے پر قیاس کرنے میں صراط مستقیم میں ہے کہ امام ابو حنیفہ کے اصحاب متفق ہیں کہ حدیث کو اسناد اس کی ضعیف ہوں قیاس و اجتہاد سے اولیٰ و مقدم ہے علامہ کفوی کہتے ہیں کہ اگرچہ بعض محدثین امام کے تابع ہونے کو نہیں مانتے لیکن ممکنہ تابعی ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ کا مذہب امام احمد کے بالکل موافق ہے جس کی بنا پر حدیث پر ہے لیکن تھوڑا سا فرق ہے اور امام شافعی کا زیادہ تر مذہب امام احمد کے

مخالف ہے حالانکہ امام شافعیؒ کو محدثین نے قبول کر لیا ہے ایک سو چوبیس مسئلے اصول مسائل سے ایسے ہیں کہ ان میں امام احمدؒ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ موافق ہیں اور امام شافعیؒ کے ساتھ مخالف اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدیث مرسل حجت ہے اور شافعیؒ نے اسکو رد کر دیا ہے اور ابو حنیفہؒ قیاس سے خبر واحد کے عام کی بھی تخصیص نہیں کرتے قرآن شریف کا عام تو بڑی چیز ہے امام شافعیؒ قرآن کے عام میں قیاس سے تخصیص کرتے ہیں۔

ع واجباہ بع وبعد فان اصول الفقہ اربعة کتاب اللہ تعالیٰ وستہ رسولہ واجماع الامة والقیاس ع ولا بد من البحث فی کل واحد من هذه الاقسام لیعلم بذلك طریق تخریج الاحکام۔

شرح مراد اس سے ابو یوسفؒ اور محمدؒ اور زفر امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب میں جنہوں نے احکام اور فروع کو اولہ اربعہ سے نکالا بموجب اُن قواعد اور اصول کے جو امام ابو حنیفہؒ نے ٹھہرائے اگرچہ انہوں نے بعض احکام و فروع میں امام کا خلاف کیا لیکن قواعد اور اصول میں اُن کے تابع رہے اور اسی وجہ سے امام شافعیؒ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے ممتاز ہیں ابو یوسفؒ اور محمدؒ کو صاحبیں کہتے ہیں اور محمدؒ اور ابو حنیفہؒ کو طرفین اور ابو یوسفؒ اور ابو حنیفہؒ کو متبین بولتے ہیں امام محمدؒ کی چھ کتابیں ہیں جن کو ظاہر الروایت کہتے ہیں اور آج فقہ حنفی کا مدار ان ہی پر ہے ان پر امام ابو حنیفہؒ کے مسائل روایتاً مذکور ہیں اور اس لئے وہ فقہ حنفی کے اصل اصول خیال کیے جاتے ہیں وہ کتابیں یہ نام رکھتی ہیں (۱) مبسوط (۲) جامع صغیر (۳) جامع کبیر (۴) زیادات (۵) سیر صغیر (۶) سیر کبیر۔ اب اُن کتب کے تفصیلی حالات سنئے۔ مبسوط اصل میں قاضی ابو یوسفؒ کی تصنیف ہے ان ہی مسائل کو امام محمدؒ نے زیادہ توضیح اور خوبی سے لکھا ہے اور یہ امام محمدؒ کی پہلی تصنیف ہے جامع صغیر مبسوط کے بعد تصنیف ہوئی اس کتاب میں امام محمدؒ نے قاضی ابو یوسفؒ کی روایت سے ابو حنیفہؒ کے تمام اقوال لکھے ہیں کل ۵۳۳ مسئلے ہیں جن میں سے ایک سو ستر مسئلوں کے متعلق اختلاف رائے بھی لکھا ہے اس کتاب میں نہیں قسم کے مسائل ہیں (الف) جن کا ذکر مجاز اس کتاب کے اور کوئی نہیں پایا جاتا رب، اور کتابوں میں مذکور ہیں لیکن ان کتابوں میں امام محمدؒ نے تصریح نہیں کی تھی کہ یہ خاص ابو حنیفہؒ کے مسائل ہیں اس کتاب میں تصریح کر دی ہے (ج) اور کتابوں میں مذکور تھے لیکن اس کتاب میں جن الفاظ سے لکھا ہے اُن سے بعض نئے فوائد مستنبط ہوتے ہیں جامع کبیر جامع صغیر کے بعد لکھی گئی ضخیم کتاب ہے اس میں امام ابو حنیفہؒ کے اقوال کے ساتھ قاضی ابو یوسفؒ و امام زفرؒ کے بھی ۱۰۰۰ اقوال لکھے ہیں ہر مسئلے کے ساتھ دلیل لکھی ہے متاخرین حنفیہ نے اصول فقہ کے جو مسائل قائم کئے ہیں زیادہ تر اسی کتاب کی طرز استدلال و طریق استنباط سے کئے ہیں جامع کبیر کی تصنیف کے بعد جو فروع یاد آئے وہ زیادات میں درج کئے اور اسی لئے زیادات نام رکھا سیر صغیر و کبیر سب سے اخیر تصنیفات ہیں۔ اور یہ دونوں کتابیں فن سیر ہیں۔

شرح یعنی اصول فقہ سے مراد یہ چار چیزیں ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ (۳) اجماع (۴) قیاس۔ ان کو اولہ اربعہ کہتے ہیں وجہ صریح یہ ہے کہ دلیل شرعی یا توحی ہے یا غیر وحی ہے پس اگر وحی متلو ہے یعنی جس کے الفاظ کی رعایت واجب ہے تو وہ کتاب اللہ ہے اور اگر غیر متلو ہے تو سنت ہے اور غیر وحی کی بھی دو قسمیں ہیں یعنی اگر وہ زمانے کے تمام اہل اجتہاد کا قول ہے تو اجماع ہے اور اگر ایسا نہیں تو قیاس ہے پہلی تینوں قسمیں اصول مطلقہ کہلاتی ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک سے حکم ثابت ہوتا ہے اور قیاس ایک وجہ سے تو اصل ہے اور دوسری وجہ سے فرع اصل اس وجہ سے ہے کہ وہ باعتبار حکم کے اصل ہے اور فرع اس وجہ سے ہے کہ وہ بہ نسبت کتاب و سنت اور اجماع کے فرع ہے پس قیاس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بعینہ کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت سمجھنا چاہئے اور قیاس حکم کا ظاہر کرنیوالا ہے ثابت کرنیوالا نہیں جہور کی رائے یہ ہے کہ قیاس سے فائدہ ظنی حاصل ہوتا ہے نہ یقینی۔ اسی لئے عقائد کا ثبوت اس سے نہیں ہوتا قیاس

کا اعتبار اسی وقت ہوتا ہے جبکہ کتاب وسنت اور اجماع میں حکم نہ ملے بعض نے اس کا رتبہ خبر واحد کے مثل قرار دیا ہے۔
مشرع یعنی ان چاروں قسموں سے بحث کرنا اور ان کے حالات بیان کرنا ضروری ہے تاکہ ان سے احکام شرعیہ کے نکالنے کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

البحث الاول في كتاب الله تعالى

والعام كل لفظ ينتظم جمعاً من الافراد اما لفظاً كقولنا مسلمون ومشركون
 واما معنئ كقولنا من وما

۱۔ پہلی بحث کتاب اللہ میں۔ کتاب اللہ کا لفظ عرف شرع میں کلام الہی پر بولا جاتا ہے جو مصاحف میں موجود ہے پس اصول فقہ میں کتاب سے مراد قرآن ہے اور یہ دوسرا نام زیادہ مشہور ہے یہ نام عرف عام میں اس مجموعہ معین پر بولا جاتا ہے جو اللہ کا کلام کہلاتا ہے بندوں کی زبانوں پر جاری ہوتا ہے حقیقت میں خدا کا کلام جو اس کی صفت ہے وہ صرف معانی میں جو اس کی ذات پاک سے قائم ہیں اور یہ قرآن تو اصوات و حروف سے مرکب ہے اور اس کو لکھنے اور پڑھنے اور حفظ کرتے ہیں۔ علامہ نے مقدمہ میں فرمایا۔ اصول الفقہ اربعۃ الخ اب ان کو مفصل علیحدہ علیحدہ بیان فرماتے ہیں کتاب اللہ چونکہ وجوداً تمام ادلہ میں مقدم ہے اور بلحاظ مرتبہ بھی ارفع۔ اس لئے تقدم ذکر میں بھی وہی احق اور تقدم بالذکر کی مستحق ہے۔ **بخالد** علامہ نے کتاب اللہ کی تعریف تو کی نہیں جیسا کہ دوسری بعض کتب اصول میں بیان کی گئی ہے لہذا مصنف سے بڑی بھول ہوئی۔ بلا تعریف مقسم تقسیم شروع کر دی۔ جب تک ہم مقسم سے ہی واقف نہیں تو اس کے افراد سے کیسے واقفیت حاصل ہو سکتی ہے۔ **مولانا** بمعانی بات تو تم نے کچھ ٹھیک ہی کی لیکن مصنف یہ نہیں سمجھتے تھے کہ تم کسی مسلمان کے گھر میں پیدا نہیں ہوئے۔ ورنہ اعتراض نہ کرنے پڑتے کہ کتاب اللہ اور قرآن ایک سوچو وہ سورتوں کے مجموعہ کا نام ہے جن میں اول سورۃ فاتحہ اور آخری سورۃ الناس ہے۔ جو مصاحف میں موجود ہے۔ ایک ایسی چیز کی تعریف جو تمام مسلمانوں میں مشہور ہے تعریف کرنا مشہور ہونے کی بنا پر ترک کر دینا کچھ بھول نہیں **عاقلاً** حضرت یہ جو قرآن شریف مصاحف میں موجود ہے اور سورۃ فاتحہ سے شروع ہو کر سورۃ الناس پر ختم ہوتا ہے سب جانتے ہیں لیکن اصولیین اور اصطلاح میں جو تعریف ہے وہ تونس وفصل کے بغیر جامع و مانع نہیں ہو سکتی۔ طلبہ تو حضرت کی خدمت میں علم اور اصولیین کی مصطلحات کے علوم حاصل کرنے کے لئے حاضر ہوتے ہیں **مولانا** لو بمعانی سنو۔ اصطلاح میں کتاب اللہ جس سے مراد عند الاصولیین قرآن موجود ہے اور عرف عام میں یہی نام زیادہ مشہور ہے تعریف ہے القرآن هو الكتاب المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عند نقله متواتراً بلا شبهة تتفران پاک خداوند تعالیٰ کی وہ کتاب ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی اور مصاحف میں لکھی ہوئی ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ نقل متواتر کے ساتھ منقول ہے۔ اس تعریف میں القرآن معترف اور ہوا المنزل سے آخر تک تعریف ہے جس میں کتاب مجلس ہے اور آخر تک فصول میں المنزل کی قید سے ایسی کتابیں خارج ہو گئیں جو منزل من اللہ نہیں جیسے آریوں کی برگزیدہ۔ یحزبہ۔ انقرید۔ سام وید وغیرہ وغیرہ کتب جو بندوں کی لکھی ہوئی ہیں علی الرسول میں چونکہ الف لام عہد کا ہے اس لئے رسول سے مراد حضرت محمد الرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اس لئے اس قید سے دیگر کتب سماویہ تورات۔ زبور وغیرہ نکل گئیں۔ المکتوب فی المصاحف کی قید سے فسوخ التلاوة اور وحی خفی خارج ہو گئیں۔ المنقول الخ سے احتراز ہے قراءۃ شاذہ سے **کامل** کتاب نقل

تفزیل یرتینوں الفاظ کی صفت میں اور الفاظ اصوات و حروف جو انسان کے منہ سے نکلتے ہیں۔ ان کا نام ہے جو سب حادث میں لہذا لازم آتا ہے کہ کلام اللہ حادث ہے اور کلام اللہ کی ایک صفت ہے اور صفات خداوندی تمام قدیم الہی وابدی میں لہذا معلوم ہوا کہ کلام اللہ اور کتاب اللہ کی تعریف صحیح نہیں۔ مولانا قمران نام ہے الفاظ و معنی دونوں کا۔ اب یہ اعتراض کہ الفاظ حادث میں تو اسکا جواب یہ ہے کہ کلام کی دو قسمیں ہیں کلام نفسی اور کلام لفظی۔ کلام نفسی وہ معانی یعنی خدا جو کلام کرتا ہے اور متکلم ہے۔ کلام لفظی جو ان معانی پر دل ہے تو خدا کی صفت کلام نفسی ہے نہ کہ کلام لفظی اور کلام نفسی قدیم الہی وابدی ہے نہ کہ کلام لفظی جو دل ہے اس کلام نفسی اور معانی پر لہذا وہ اعتراض کہ صفات خداوندی تمام الہی وابدی میں جاتا رہا چونکہ جو خدا کی صفت ہے وہ کلام نفسی اور وہ معانی ہیں جن پر کلام لفظی دل ہے اور قمران کا اطلاق کلام لفظی و کلام نفسی دونوں پر ہوتا ہے۔ قمران صرف معانی یا صرف الفاظ کا نام نہیں۔ معانی کا تو اس وجہ سے نہیں کہ جو ہم پڑھتے ہیں۔ وہ وہ صفت کلام جس کے ساتھ خداوند تعالیٰ متصف ہیں نہیں بلکہ الفاظ و اصوات حادث ہیں جو اس کلام نفسی قدیم پر دل میں اور صرف الفاظ کا بھی نام نہیں۔ چونکہ قرآن کلام اللہ ہے اور یہ الفاظ کلام اللہ نہیں چونکہ حادث ہیں۔ لہذا قمران نام ہے ان الفاظ کا جو دل میں ان معانی پر جن کے ساتھ خداوند عزوجل متصف ہیں الفاظ اور نظم حادث ہے معانی اور وہ صفت تکلم جن سے خدا نے عزوجل متصف ہیں قدیم ہے۔ شاہد۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قمران صرف مفہوم اور معانی کا نام ہے اسی لیے تو انہوں نے فتویٰ دیا کہ قرآن جس زبان میں پڑھا ہو پڑھ لو نماز ہو جائے گی۔ خواہ پڑھنے والے کو عذر ہو یا نہ ہو۔ مولانا۔ امام صاحب نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ اگر عذر ہو کوئی شخص عربی زبان ادا کرنے پر قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ اگر کسی دوسری زبان میں معانی قرآن ادا کر کے نماز میں پڑھے تو نماز ہو جائے گی بلا عذر نہ ہوگی۔ اور فرض کیجئے اگر ہم امام صاحب کی روایت جواز قرآنہ بالفارسی کو تسلیم بھی کریں تب بھی امام کا یہ مطلب نہیں کہ دوسری زبان میں قرآن سے قرآنہ ادا ہو جائے گی بلکہ امام کا مطلب یہ ہے کہ اگر بلا قصد کسی شخص نے کوئی لفظ فارسی عربی عبارت کی جگہ ہم معنی پڑھ دیا تو نماز ہو جائے گی جیسا کہ جزا بامکسا کی جگہ سزا بامکسا پڑھا گیا یا معیشتہ خدا کی جگہ معیشتہ تنکا پڑھا گیا تو نماز ہو جائے گی۔ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے نزدیک قرآن صرف معانی کا نام ہے اگر ایسا ہوتا۔ تو صرف فارسی میں عمدہ تلاوت کرنے والے کو زندگی کیوں کہتے۔ یہ تو آپ لوگوں کو معلوم ہی ہے کہ قرآن پاک اسی ترتیب کے ساتھ جس طرح مصاحف میں موجود ہے لوح محفوظ میں موجود تھا اور ہے۔ زمانہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں آسمان دنیا پر بیت العزہ میں اور وہاں سے حسب ضرورت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر تنیس برس میں نازل ہوا۔ لہذا حضرت حبیب اللہ تعالیٰ کا کلام جنس حروف و اصوات نہیں چونکہ یہ حادث میں تو جبریلؑ نے کیسے سنا چونکہ الفاظ اور آواز کے بغیر کیسے سنا جاسکتا ہے۔ مولانا۔ جواب یہ ہے کہ یہ صورت میں طرح ہو سکتی ہے اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جبریلؑ میں قوت سماع اس قسم کی پیدا کر دی ہو کہ اللہ تعالیٰ کے کلام بے حروف و آواز کو سن سکے اور پھر ایسی عبارت پر قادر کر دیا ہو کہ اس کلام قدیم کو بیان کر سکے و دنگرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ میں اپنی کتاب کو اسی ترتیب سے پیدا کر دیا ہو اور اس کو جبریلؑ نے پڑھ لیا ہو۔ تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے کسی چیز جسم دار میں سے خاص طرح کی آواز سی ٹھیر ٹھیر کر نکالی ہوں۔ اور جبریلؑ نے بھی اس کے ساتھ آواز ملائی ہو پھر اللہ نے جبریلؑ کو بتا دیا ہو کہ یہ وہ عبارت ہے جو ہمارے کلام قدیم کو پورا ادا کرتی ہے۔ اس پر سید احمد خاں یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اللہ نے اس حضرت ہی میں ایسی سماعت یا لوح محفوظ سے پڑ۔ سننے کی قدرت یا جس جسم سے وہ اپنی نیچی آوازیں نکالی تھیں ان سے کلام سمجھ لینے کی طاقت کیوں نہیں پیدا کی تاکہ اس تکلف کی کہ جبریلؑ سنیں پھر اس کی عبارت بنائیں پھر آں حضرت کو آکر سنائیں حاجت نہ رہتی۔ مگر یہ اعتراض لغو ہے کیونکہ قادر مختار کو اختیار ہے کہ جو کسی ضرورت چاہے اختیار کرے۔ اب ہم بطور معارضہ پوچھتے

اور مطلق و مقید مختلف فیہما اور متفق علیہ مقدم ہوتا ہے مختلف فیہ پر اس لئے خاص کی بحث کو مقدم کیا پھر عام کو خاص کے ساتھ مفہوم میں مناسبت کی بنا پر یکجا بیان کر دیا۔ **خالصہ** حضرت فصل فی الخاص والعام عبارة غلط ہے التماس و العام مظروف ہے اور فصل ظرف ہے اور یہاں مصنف نے بالکس بیان کیا۔ **مولانا** بجائی یہ ظرفیۃ اعتبار ہے حقیقی نہیں جیسا کہ زیدی النعمۃ میں ہو کہ سقیقۃ کو نعمۃ مظروف ہے اور زید ظرف ہے اس لئے کہ نعمۃ کا محل زید ہے۔ زید میں نعمۃ ہوتی ہے۔ لہذا زیدی النعمۃ جو کہا جاتا ہے یہ ظرفیۃ اعتباری ہے **عاقلاً** حضرت خاص اور عام کو الگ الگ دو فصلوں میں بیان کرنا چاہیے تھا جیسا کہ مطلق و غیرہ کو الگ الگ بیان کیا ہے۔ **مولانا** چونکہ خاص و عام دونوں معنی واحد کے لئے موضوع ہیں اس لئے دونوں کو ایک ہی فصل میں بیان کر دیا۔ صرف اتنا فرق ہے کہ خاص اپنے معنی واحد میں منفرد ہوتا ہے اپنے افراد سے اور عام بہت سے افراد پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن معنی واحد ہی ہوتے ہیں بخلاف مشترک و مؤثر کے کہ وہاں معنی کی کئی کئی ہوتے ہیں جیسا کہ آگے آتا ہے۔ پھر خاص کو عام پر اس رتبہ سے مقدم کر دیا چونکہ خاص بمنزلہ مفرد ہے اور عام بمنزلہ مرکب اور مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے۔ م۔ فالخاص لفظ الخ تعریف ہے خاص کی اور تعریف کے لئے جنس و فصل کی ضرورت ہے جنس یعنی مابہ الاشتراک۔ فصل مابہ الاتیاز چونکہ ہر شئی کے لئے مابہ الاشتراک یعنی ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جو دیگر اشیاء میں بھی پائی جاتی ہو اور مابہ الاتیاز یعنی ایسی اشیاء و اوصاف میسرہ بن کی رتبہ سے وہ فنی در سری اشیاء سے ممتاز ہونے کے۔ تو سمجھئے کہ لفظ یہاں بمنزلہ جنس ہے۔ لفظ کہتے ہیں جو اولی انسان کے متحد سے نکلے خواہ وہ فعل ہو یا موضوع یعنی اس کے معنی موضوع لہٰذا وہاں یا نہ وضع معنی یعنی بمنزلہ فصل اول ہے جس سے جمل الفاظ خارج ہو گئے۔ معلوم بمنزلہ فصل ثانی ہے جس سے مشترک و مجمل خارج ہو گئے۔ چونکہ ان کے معنی متعین اور معلوم المراد نہیں ہوتے علی الافراد بمنزلہ فصل ثالث ہے جس سے عام نکل گیا عامرہ حضرت تعریف اشیاء میں لفظ او کالانا ممنوع ہے چونکہ اشتک پر دال ہے۔ **مولانا** یہاں لفظ او تشکیک یا شک کے لئے نہیں بلکہ تقسیم کے لئے ہے یہاں اشارہ کرنا مقصود ہے کہ خاص کی دو قسمیں ہیں خاص معانی و خاص سمیۃ بخلاف عام کے کہ وہ صرف الذال میں پایا جاتا ہے معانی میں نہیں۔ **مولانا** کقولنا الخ مصنف نے مثال میں ہی خاص کی تین قسمیں بیان فرما دیا یعنی خصوص العین یا خصوص الفرد خصوص النوع خصوص الجنس و خصوص العین یا خصوص الفرد جو معنی کے اعتبار سے مدلول واحد رکھتا ہو اور خاص میں ہی اس کا ایک ہی فرد پایا جاتا ہو جیسے خالد کہ اس کا مدلول مفہوم کے لحاظ سے واحد ہے اور خارج میں اس کا فرد بھی وہ شخص سمی تھا ہی ہے۔ جنہاں النوع کے معنی ہیں کہ اس کی نوع خاص ہے باعتبار معنی کے اگرچہ اس کے افراد متعدد ہوں جیسے کہ رجل بنی اکرم مذکور جو عبد وغیرہ ہیں یہیں سے گذر چکا ہو جب تک بڑھاپے کو نہ پہنچے۔ اس کو رجل کہتے ہیں۔ اب اس کی نوع خاص ہے نورت پر اطلاق نہیں ہو سکتا گو افراد زید وغیرہ خالد وغیرہ متعدد ہیں۔ خصوص الجنس کا مطلب ہے کہ معنی کے اعتبار سے جس کی جنس خاص ہو اگرچہ افراد متعدد ہوں جیسے انسان کہ وہ اپنے مفہوم اور معنی یعنی حیوان ناطق کے لحاظ سے خاص اور واحد ہے چونکہ جب انسان بولتے ہیں تو اس کا مفہوم حیوان ناطق معنی واحد متعین میں جب خاص کے افراد متعدد ہو سکتے ہیں تو معلوم ہوا کہ خاص کے لئے اس کا مدلول واحد اور متعین ہونا ضروری ہے اس مفہوم کے افراد خواہ خارج میں موجود ہوں جیسے خصوص الجنس و خصوص النوع میں ہوتے ہیں یا خارج میں موجود نہ ہوں جیسے خصوص الفرد میں ہوتا ہے۔ زید خاص الخاص ہے یا رکھو کہ نوع اور جنس سے فقہاء کے نزدیک وہ نوع اور جنس مراد نہیں ہے جو منطقیین کے یہاں مراد ہے۔ منطقیین کے نزدیک نوع وہ کلی ہے جو ایسی کثیر چیزوں پر صادق آئے جن کی حقیقت متحد ہوں جیسے انسان کہ وہ زید خالد و لید وغیرہ پر صادق آتا ہے جن کی حقیقت متحد ہے اور

جس وہ گئی جو ایسی کثیر چیزوں پر صادق آئے جن کی حقیقت مختلف ہو مثلاً حیوان کہ مانتھی گھوڑے پہل آرمی وغیرہ پر صادق آتا ہے اور ان کی حقیقت مختلف ہے بخلاف فقہاء کے کہ ان کی اصطلاح میں نوع وہ کلی ہے جو ایسی کثیر چیزوں پر صادق آئے جن کے اغراض متفق ہوں مثلاً مرد کہ وہ ایسے کثیر پر صادق آتا ہے جن کے اغراض متفق ہو گو کہ مرد آزار یا مرد غلام کے اغراض جدا جدا ہیں اسی طرح مرد مجنون یا مرد غیر مجنون کے احکام جدا جدا ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ اہلیت دونوں میں اس بات کی موجود ہے کہ ایک کے احکام دوسرے پر صادق ہو سکیں۔ اسی طرح جنس فقہاء کے نزدیک وہ کلی ہے۔ جو ایسے کثیر پر صادق آئے جن کے اغراض مختلف ہوں مثلاً انسان جس میں مرد و عورت داخل ہیں اور شرع میں ہر ایک کے اپنے احکام خاص خاص ہیں مثلاً مرد بنی ہوتا ہے حدود و قصاص میں اُس کی گواہی معتبر ہے۔ نماز جمعہ اور نماز عیدین اُسی کی ذات سے وابستہ ہیں اور وہ نکاح بڑھاتا ہے اور یہ احکام عورت کے لئے جاری نہیں ہو سکتے

والعام کل لفظ ینتظم جمعاً من الافراد اما لفظاً کقولنا مسلمون و مشرکون و اما معنی کقولنا من وما

یعنی عام وہ لفظ ہے جو کئی افراد کو ایک وقت میں شامل ہو خواہ یہ شمول لفظاً ہو جیسے مسلمون و مشرکون کہ یہ دونوں جمع کے صیغے ہیں اور ایک وقت میں بہت سے افراد کو شامل ہیں اور خواہ یہ شمول معنایاً ہو یعنی تلفظ میں تو صیغہ واحد ہو مگر معنی میں بہت سے افراد پر دلالت کرتا ہو جیسے ما کہ اشیائے غیر ذوی العقول پر بولا جاتا ہے اور من کہ ذوی العقول کی جماعت پر ایک وقت میں بولا جاتا ہے مگر ان لفظوں میں خصوص کا بھی احتمال ہے اگرچہ اصل وضع میں عموم کے لئے ہیں خصوص کے لئے استعمال پانا مجازاً ہے جیسے اعبد من خلق السموت والارض یعنی اُس کی عبارت کر سب نے آسمان و زمین کو پیدا کیا ہے من کا استعمال بقیدت میں ذوی العقول کے لئے ہے۔ جیسے اس حدیث میں من قتل کافراً فله سلبہ یعنی جو شخص کہ قتل کرے کافر کو تو مقتول کی اشیاء قاتل کے لئے ہے مگر کبھی مجازاً غیر ذوی العقول میں بھی استعمال جاتا ہے جیسے اس آیت میں وَاللّٰهُ مُخَلِّقُ کُلِّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّاءٍ فَنفَخُمُہُنَّ مِّنْ تَحْتِیْ عَلٰی بَطْنِہَا یعنی اللہ ہی نے تمام جانداروں کو پانی سے پیدا کیا ہے پھر ان میں سے بعض وہ ہیں جو اپنے پیٹ کے بل چلتے ہیں پس اگر مالک نے کہا من شاء من عبیدی العتق فہو حر تو اس صورت میں اگر اُس کے تمام غلاموں نے اپنی آزادی چاہی تو وہ آزاد ہو جائیں گے کیونکہ من عموم پر دلالت کرتا ہے معنی اس قول کے یہ ہوں گے جو کوئی میرا غلام آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے؛ من کے عموم کا یہ فائدہ ہو گا کہ کل آزاد ہو سکیں گے اور مجازاً کبھی ما کو من کی جگہ بھی استعمال میں لے آتے ہیں جیسے وَالسَّمَاءُ وَمَا بَیْنَہَا وَالْاَرْضُ وَمَا عَلَیْہَا یعنی آسمان کی اور اُس ذات کی قسم جس نے اس کو بنا یا ہے اور زمین کی اور اُس ذات کی قسم جس نے اُس کو بچھایا ہے۔ اور ذوی العقول کے صفات پر یہی کلمہ مآراخل ہوتا ہے جیسے اللہ فرماتا ہے فَاتَّخِذُوا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنْ مَّوَدِّعٍ مِّنْ دُونِہِ لَعَلَّکُمْ تَعْلَمُونَ طیبات یعنی نکاح کو جو عورتیں تم کو پسند آئیں۔ عام کی تعریف میں بھی کل لفظ بمنزلہ جنس ہے اور وضع مثل تعریف خاص فصل اول منتظم کے معنی ہیں۔ لیشتمل فصل ثانی جنس سے مشترک خارج ہو گیا ہے چونکہ وہ بہت سے معانی پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک کا احتمال رکھتا ہے علی السو یہ بطریق البدلتہ۔ چونکہ وہ جب بھی صادق ہو گا کسی ایک پر بھی ہو گا اس میں صرف احتمال ہوتا ہے اشتمال نہیں۔ عاقل۔ سبقت خاص کی تعریف جامع نہیں اپنے افراد کے لئے اور عام کی مانع

نہیں دخول غیر سے چونکہ جب خاص کی تعریف کی گئی لفظ وضع بمعنی معلوم اوسمی معلوم علی الانفراد اور عام کی کل لفظ یتنظم
 جماعن الانفراد تو ثلثون عشرون اربع اعداد و عشرات جو مشتمل ہیں بہت سے افراد پر چونکہ ثلثون کے معنی ہیں ۔
 تیس کے اور عشرون بیس کو کہتے ہیں اور اربع چار کو جو بہت سے افراد ہیں گویا کہ اسماء عدد کے مدلول بہت سے
 افراد ہیں ۔ حالانکہ عند الاصولیین یہ خاص ہیں عام نہیں تو اسماء عدد جو فرد تھے خاص کے عام میں داخل ہو گئے لہذا خاص
 کی تعریف جامع نہیں لائے افراد کے لئے اور عام کی تعریف مانع نہیں چونکہ اس میں اسماء عدد داخل ہو گئے ۔
 مولانا ۔ عاقل صاحب آپ نے بمعان الافراد کا لفظ شاید عام کی تعریف سے نظر انداز کر دیا حالانکہ عام کی تعریف
 میں یہ لفظ جماعن الافراد فصل ثالث ہے جو مینر ہے خاص کے لئے عام کو خاص سے ممتاز کر دیتی ہے چونکہ اسماء عدد مشتمل
 من الاجزاء ہے من الافراد نہیں ۔ ثلثون و عشرون و اربع کے لئے ایک رواج ہوا ہے افراد نہیں ۔ جز کل پر محمول نہیں ہو سکتا
 فرد اپنی کلی پر محمول ہوتا ہے واحد ثلثون یا واحد عشرون نہیں کہہ سکتے زید انسان کہا جائے گا جس کے معنی ہیں کہ ”ایک“
 ”تیس ہیں“ نہیں کہا جاسکتا ”زید انسان ہے“ کہا جائے گا ۔ چونکہ ایک تیس کا جز ہے فرد نہیں اور زید انسان کا فرد ہے
 جو نہیں فرد اپنی کلی پر محمول ہوتا ہے جز کل پر نہیں ہوتا جز و مغایر کل ہوتا ہے فرد میں کی موجود ہوتی ہے ۔ تخت کے کیل تختے
 پائے اجزاء میں افراد نہیں لہذا یوں نہیں کہا جاسکتا کہ پائے تخت میں بلکہ کئی چیزوں کا مجموعہ تخت ہے البتہ زید انسان کا فرد
 ہے لہذا کہا جائے گا ”زید انسان ہے“ لہذا جز و اور فرد کے اس فرق کے بعد معلوم ہو گیا کہ اسماء عدد خاص میں داخل
 ہیں عام میں نہیں ۔ فاضل ۔ حضرت ہمیں تسلیم نہیں کہ عشرون کے اعداد اجزاء ہیں عشرون بلکہ ہم کہتے ہیں کہ بیس میں سب قدر اکائیاں
 ہیں وہ سب بیس کے افراد ہیں ۔ مولانا ۔ میں جیسا کہ کہہ چکا ہوں کہ فرد میں کلی اور اس کی حقیقتہ و ماہیتہ موجود ہوتی ہے اور
 ہر جزو میں کلی کی حقیقتہ و ماہیتہ موجود نہیں ہوتی چونکہ فرد میں حقیقتہ و ماہیتہ ہے لیکن جزو عین کلی نہیں اس لئے اس مفہوم کے جس
 قدر افراد ہوں گے سب میں حقیقتہ و ماہیتہ مشترک ہوگی لہذا ہر فرد پر اُس کلی اور مفہوم کا اطلاق ہو سکے گا بخلاف اجزاء کے
 کہ ہر ایک جزو کی حقیقتہ و ماہیتہ مغایر ہوتی ہے دوسرے جزو سے لہذا ایک جزو کی حقیقتہ و ماہیتہ کے دوسرے جزو پر
 اطلاق نہ کیا جاسکے گا ۔ اسی وجہ سے الگ الگ ایک دو تین چار الخ کو عشرون نہیں کہہ سکتے چونکہ ایک دو تین بیس نہیں بلکہ
 بیس کا جزو ہیں اور بیس مجموعہ ہے جو دس کے دو گئے کا نام ہے

ع ۔ و حکم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لا محالة مع فان قابله خبر
 الواحد والقياس فان امکن الجمع بينهما بدون تغيير في حکم الخاص يعمل
 بهما والا يعمل بالكتاب ويترك ما يقابله مع مثاله في قوله تعالى يَتَرَبَّصْنَ
 بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ فان لفظة الثلاثة خاص في تعريف عدد معلوم فيجب
 العمل به مع ولو حمل الاقراء على الاطهار كما ذهب اليه الشافعي باعتبار
 ان الطهر مذکور دون الحيض وقد ورد الكتاب في الجمع بلفظ التانيث دل على
 انه جمع المذكر وهو الطهر لزم ترك العمل بهذا الخاص

شعری قرآن کے لفظ خاص کا حکم ہے کہ اس پر عمل نہ آتا۔ خبر ہے۔ علمائے عراق اور ثانی ابو زید اور شیخین اور ان کے متبعوں کا یہی مذہب ہے اور دلیل اس بات پر یہ ہے کہ الفاظ کے وضع کرنے سے یہ مقصود ہے کہ ان سے ان کے معانی سمجھے جائیں جبکہ وہ مطلقاً مستعمل ہوں ورنہ وضع الفاظ سے کیا فائدہ مگر علمائے مکرّم اور اصحاب شافعی کی یہ رائے ہے کہ کسی لفظ خاص سے کوئی حکم قطعی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ہر لفظ میں یہ احتمال موجود ہے کہ شاید اس سے مجازاً کچھ اور مقصود ہو خاص وہ بات مقصود نہ ہو جس کے لئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے اور احتمال ہونے کی صورت میں قطعیت ثابت نہیں ہوتی۔ جو اب اس کا یہ ہے کہ یہ احتمال دلیل سے پیدا نہیں ہوتا ہے اس لئے اس قطعیت میں کوئی نقصان لازم نہیں ہوتا۔ رکیو اگر کوئی آدمی دیوار کے تلے کھڑا ہو اور وہ دیوار اس کی طرف جھکی ہو نہ ہو تو اس کو اس بات کی گمان نہ کریں گے کہ تو اس کے تلے کھڑا ہے کہیں یہ گمان نہ ہو گا کیونکہ اس وقت تک کوئی دلیل دیوار کے گرنے کی موجود نہیں ہاں اگر وہ جھکی ہوئی ہو تو ضرور اس کو لامتناہی کریں گے کیونکہ اس وقت دیوار کے گرنے کی دلیل موجود ہے پس لفظ خاص اپنے معنی میں ہر وقت قطعاً دلائل کو دیتا ہے اور اس میں دلیل سے کوئی احتمال پیدا نہیں ہوتا البتہ اس میں احتمال کی گنجائش ہوتی ہے یہ نہیں کہ اس میں کسی طرح احتمال کی گنجائش ہی نہیں مثلاً زید عالم ہے اس مثال میں لفظ زید بھی خاص ہے اور عام بھی پس زید کے حکم کا حکم قطعی ہے۔ لاشعری اگر خاص کے مقابلہ میں خبر واحد یا قیاس کو دے تو جہاں تک دونوں میں جمع کرنا اس طرح ممکن ہو گا کہ خاص کے حکم میں کچھ تغیر پیدا نہ ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا اور اگر جمع کرنا ممکن نہ ہو گا تو کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مقابلہ میں خبر واحد اور قیاس کو چھوڑنا پڑے گا۔ اس لئے کہ جو حکم قرآن پاک سے ثابت ہو وہ قوی اور قطعی ہے بلکہ بدلتا نہیں اور قیاس کے جو کہ خبر واحد میں احتمال ہے کہ منقطع ہو ضرور اگر صلی اللہ علیہ وسلم تک سلسلہ روایت نہ پہنچا ہو اور قیاس کا تو بننا ہی مانے پر ہے لہذا خاص کے مقابلہ میں جس کے معنی معلوم رہتے ہیں قطعی الثبوت میں کہیں کسی دوسرے معنی کا احتمال ہی نہیں خبر واحد یا قیاس در صورت عدم تطابق چھوڑ دیا جائے گا۔ حالانکہ ان قابلہ عبارت غلط ہے چونکہ رقمہ البہ اور معارضہ کے معنی تو یہ ہیں کہ وہ لفظیں متعارض ہوں اور آپس میں ٹکرائیں اور خاص کتاب اللہ کے مقابلہ میں خبر واحد اور قیاس دلیل ہی نہیں تو تعارض و متقابلہ کیسا۔ موالانا بھائی بیباں ان قابلہ میں انوی مقابلہ مراد ہے اصطلاحی معارضہ نہیں۔ ماحصر حضرت قیاس کو بھی خاص کے معارضہ مقابل ہو ہی نہیں کہ کتاب و قیاس کے لئے تو شرط ہے کہ ایسی فرع میں جو جس میں نص وارد نہ ہو تو پھر قیاس خاص کے کیسے معارضہ ہو جائے گا۔ مولانا۔ میاں مراد مقابل قیدی نہیں ضروری ہے کہ ہر قابلہ مداوم ہو ورنہ حقیقتہً تو قیاس کبھی مقابل ہو گا ہی نہیں۔ فاضل حضرت تبارک ان اکون الجمع عجیب عبارت ہے جس میں قیاس قابلہ الخ بھی ہے کہ مقابلہ معارضہ مراد پھر ان اکون الجمع بھی ہے۔ جب وہ چیزوں میں متعارضہ نہ ہوں تو پھر ان کا جمع ہونا کیسے ممکن ہے۔ مولانا خوب بھائی خوب ان اکون الخ سے مراد یہ نہیں کہ بالکلیہ قیاس کے معنی ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ خبر واحد یا قیاس میں ترمیم کوٹ جمع ہو سکے۔ اسی فہم پر دل ہے۔ معنی کا تو اب بدون تفسیر حکم خاص میں کوئی تغیر نہیں کریں گے بلکہ خبر واحد یا قیاس میں ترمیم و تغیر کریں گے۔

شعری خاص کی مثال خدائی کا یہ تو ہے کہ جب خدایا کو طلاق دی گئی ہے وہ اپنے فصول کو روک رکھیں تاکہ قروہ تائینی عدت کے انتظام میں بیٹھیں لاشعری لفظ خاص ہے عدد معادیم کی اس لئے عمل کو اس پر واجب ہو گا کیونکہ ثلثہ کے معنی تین کے ہیں اور قروہ لفظ مشتق ہے جس کے دو معنی ہیں (۱) حیض (۲) طہر یعنی حیض سے پاکی۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے اپنی زہرہ کو بعد ثلثہ کے طلاق کر دیا یا اپنی دی اور عورت آزاد ہے اگر اس کو حیض آتا ہو تو تین حیض کامل تک اس کو عدت لازم آئے گی اور اس شافعی کے نزدیک عدت اس کی تین طہریں اور یہ اختلاف اس سبب سے واقع ہوا ہے کہ لفظ قروہ

سے کیا مراد ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں فرد سے مراد طہر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ فَطَقُّوا هُنَّ
بِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ ط لام بیان وقت کے نامدے کے لئے ہے یعنی عورتوں کو عدت کے دنوں میں طلاق دواور گنتے
رہو۔ اور عدت کے دن طہر کے دن ہیں کیونکہ اجماع اس پر ہے کہ طلاق شرعی ایام طہر کے سوا بائز نہیں اگر ایام حیض میں
طلاق دی جائے تو وہ طلاق بدی ہے کہ شرع میں موقوف ہے اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ فرد سے مراد یہاں
حیض ہے اور دلیل اس پر اظہار ثلثہ ہے کیونکہ وہ ناس ہے اس میں کمی بیشی کی گنجائش نہیں اور طلاق مشروع وہی ہے کہ
حالت طہر میں دی جائے مصنف شافعی کے مذہب کے رومی کہتے ہیں

مشرع یعنی اگر قزوین کے معنی طہر کے لیں جیسا کہ مذہب شافعی سے ہے بوجہ اس امر کے کہ لفظ طہر مذکر ہے نہ بیض اور قرآن کریم میں جمع کو لفظ مؤنث کے ساتھ ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قزوین جمع مذکر ہے تو اس صورت میں اس لفظ خاص (ثلاثہ) کو ترک کرنا پڑے گا تفصیل امام شافعی کے بیان کی یہ ہے کہ لفظ قزوین کے دو معنی ہیں ایک طہر دوسرے بیض طہر مذکر ہے اور بیض مؤنث ہے۔ لفظ ثلاثہ میں ہوتا ہے تانیث کے ساتھ ہے یہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ قزوین سے تین طہر مراد ہیں کیونکہ اسمائے اعداد میں ثلاثہ سے عشرة تک تائینت کا انان کے تین کے مذکر ہونے کی علامت ہے۔ مثلاً مذکر میں کہتے ہیں کہ ثلاثہ رجال اور مؤنث میں بولتے ہیں ثلاث نسوة اور چونکہ یہاں قزوین کے معنی ثلاثہ مؤنث آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قزوین مذکر ہے اور اس سے مراد طہر ہے اگر قزوین سے مراد تین حیض ہوتے تو ثلاث قزوین بدردن تائینت کے دار ہوتا۔ امام ابو حنیفہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ لفظ قزوین اور حیض یہ دونوں اُنس خون کے نام ہیں جو ایسی عورت کے رحم سے بہے جو مرض اور لڑکپن سے سلامت ہو۔ اگر حیض مؤنث ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قزوین بھی مؤنث ہو مثلاً عین اور ذہب ایک چیز یعنی سونے کو کہتے ہیں اور ان میں ذہب مذکر اور عین مؤنث ہے پس قزوین رعایت سے تائینت تانیث لگائی ہے گو اُس سے حیض مراد ہے۔

أخ لان من حمل على الطهر لا يوجب ثلثة اطهار بل طهرين بعض الثالث وهو الذي وقع فيه الطلاق ٤ فيخرج على هذا حكم الرجعة في الحيضة الثالثة وزواله وتصحيح نكاح الغير وابطاله وحكم الحبس والاطلاق والمسكن والانفاق والخلع والطلاق وتزوج الزوج باختها واربع سواها واحكام الميراث مع كثرة تعدادها ٥ وكذلك قوله تعالى قد علمنا ما فرغنا عليكم في أزواجهم خاص في التقدير الشرعي فلا يترك العمل به باعتبار انه عقد مالي فيعتبر بالعقود المالية فيكون تقدير المال فيه موكولا الى رأى الزوجين كما ذكره الشافعي

نسخہ ۱۔ پس امام شافعیؒ کے قرد کے طہر کے معنی میں یعنی عادت کی مدت میں طہر نہیں فرما پاتی بلکہ دو طہر کامل اور ایک طہر کا دوا حصہ جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عادت قرار پاتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب کہ مرد نے عورت کو حالت طہر میں طلاق دی۔

اور عدت بھی ایام طہری قرار پائیں تو جن ایام طہر میں طلاق دی ہے اگر ان کو ایام عدت میں محسوب کریں گے جیسا کہ شافعی کا مذہب ہے تو اس صورت میں ایام عدت کچھ اور رد طہر ہونے اور اس صورت میں لفظ ثلثتہ کے مفہوم میں کمی لازم آتی ہے اور اگر وہ طہر جس میں طلاق دی ہے ایام عدت میں محسوب نہ ہوگا تو اس صورت میں کچھ اور تین طہر پورے ایام عدت واقع ہوں گے اور اس میں لفظ ثلثتہ کے مفہوم پر زیادتی لازم آتی ہے اور ہر تقدیر پر لفظ ثلثتہ کا مقتضی باطل ہوا باتا ہے اور جب کہ قرض سے حیض مراد لیں گے اور عدت کی معیار تین حیض مقرر کریں گے جیسا کہ امام اعظم کا مذہب ہے تو کوئی خرابی لازم نہ آئے گی۔ **فاضل**۔ اگر کوئی شخص اپنی عورت کو طلاق حیض کی حالت میں دے تو حنفیہ کے مذہب کے مطابق اس کو

عدت میں شمار نہ کریں گے بلکہ تین حیض اس کے سوا شمار کریں گے اور اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ تین حیض پورے اور بعض حصہ حیض کا جس میں طلاق واقع ہوئی ہے معیار عدت قرار پائیں اور اس میں ثلثتہ کے مفہوم پر زیادتی لازم آتی ہے **مولانا**۔ مسئلے کا حکم طلاق مشروع کے لئے ہے اور شرع میں طلاق کے لئے ضرور ہے کہ ایام طہر میں ہو اور معترض نے طلاق غیر مشروع کے ساتھ اعتراض کیا جس کا حکم اس مسئلے سے متعلق نہیں اس کا حکم دلالت النس یا اجماع سے کہتا ہے **حاملہ**۔ اگر امام شافعی کی طرف سے یہ کہا جائے کہ جب مرد نے عورت کو ایام طہر میں طلاق دی تو بعد اس کے پورے دو طہر ملا کر تین طہر سمجھے جائیں گے اور اس صورت میں ثلثتہ کے معانی میں کمی بھی لازم نہیں آئے گی کیونکہ طہر کے واسطے لمبی چوڑی میعاد کا ہونا ضرور نہیں بلکہ طہر کی ادنیٰ مدت پر بھی طہر کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اس کے صادق آنے کے لئے ایک گھنٹی کی مدت بھی کافی ہے۔ **مولانا**۔ جو وہ طہر مستقل طہر قرار نہیں پاسکتا اگر ایسا ہو تو شرع کے طہر میں جس میں طلاق دی جائے اور تیسرے طہر میں بھی بفریق نہ ہوگی اور ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ تیسرے طہر کا ایک حصہ ظہور میں آئے ہی مطلقہ عورت کے ساتھ نکاح اور مباشرت جائز ہو حالانکہ یہ دونوں کام اجماع کے خلاف ہیں۔

ش ۲۔ یعنی اس اختلاف پر کہ حنفیہ کے نزدیک عدت تین حیض ہیں اور شافعیہ کے نزدیک تین طہر ہیں مسئلے دونوں اماموں میں مختلف ہو گئے ہیں (۱) کسی نے اپنی عورت کو حالت طہر میں طلاق رجعی دی امام ابو حنیفہ کے نزدیک تیسرے حیض میں تزویج کر سکتا ہے اور امام شافعی کے نزدیک تیسرے حیض آنے پر حق رجعت باقی نہیں رہے گا کیونکہ انسانی طہر پورے ہو جائیں گے (۲) تیسرے حیض میں عورت مطلقہ کے ساتھ امام ابو حنیفہ کے نزدیک غیر آدمی کا نکاح کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ابھی عدت پوری نہیں ہوئی اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ عدت پوری ہو چکی (۳) تیسرے حیض کے اندر امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر اپنے عدت کے گھر میں پابند رہنا لازم ہوگا کیونکہ عدت پوری نہیں ہوئی اور امام شافعی کے نزدیک اب وہ عدت کے مکان سے نکلنے کی مختار ہو جائے گی۔ (۴) امام ابو حنیفہ کے نزدیک تیسرے حیض میں خاوند پر لازم ہوگا کہ عورت کو روٹی کپڑا اور رہنے کو مکان دے۔ اور امام شافعی کے نزدیک نہیں۔ (۵) تیسرے حیض میں خاوند کو اس معتدہ سے خلع کر لینے اور طلاق دے دینے کا اختیار اور حق ہے امام شافعی کے نزدیک کچھ حق باقی نہیں رہا۔ (۶) خاوند اس معتدہ کی بہن سے یا اس کے سوا چار عورتوں سے تیسرے حیض کے وقت امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح نہیں کر سکتا کیونکہ عدت پوری نہیں ہوئی اور امام شافعی کے نزدیک نکاح کر سکتا ہے۔ (۷) اگر خاوند معتدہ کے تیسرے حیض کے دنوں میں مر گیا تو معتدہ وارث ہوگی اور خاوند اس کے حق میں وصیت نہیں کر سکے گا کیونکہ وارث کے واسطے وصیت درست نہیں اور امام شافعی کے نزدیک عورت اس صورت میں وارث نہیں ہوگی اور وصیت اس کے حق میں درست ہوگی۔

ش ۳۔ دوسری مثال خاص کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو فرمایا ہے کہ ہم نے مردوں پر عورتوں کے حق میں جو کچھ مقرر کیا ہے

وہ ہم جانتے ہیں یہ مہر کی مقدار شرعی کے بیان میں خاص ہے پس اس پر عمل کرنے کو ترک نہیں کیا جائے گا اور یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ نکاح میں مقدار مہر عقد مالی ہے پس اس کا اعتبار بھی عقد مالیہ کے طور پر ہوگا لہذا ازدوجین کی رائے پر مقدار مہر موقوف ہوگی جیسا کہ امام شافعی فرماتے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مہر کی مقدار کم سے کم دین درم ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک جو چیز کار آمد شرعی کی قیمت ہو سکے نواہ دین درم کی ہو یا زیادہ کی یا کم کی۔ وہ مہر ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ امام شافعی رح کے نزدیک مہر کا مقرر کرنا آدمیوں کی رائے اور اختیار پر موقوف ہے شارع کی طرف سے مہر مقدار نہیں ہے امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ گو مہر کی حد کثرت شارع کی طرف سے مقدار نہیں آدمی جتنا زیادہ چاہے مقرر کر سکتا ہے مگر مہر کی قلت شارع کی طرف سے مقدار ہے اور یہ ہے کہ مہر درم سے کم کا مہر نہیں بندھ سکتا اور سند اس کی یہ ہے کہ اللہ نے آیت بالا میں تقدیر مہر ازدواج کو اپنی طرف منسوب کیا ہے پس فرض لفظ خاص ہے جس کا استعمال شرع میں تقدیر کے معنی میں مقرر ہو چکا ہے چنانچہ کہتے ہیں فوض القاضي النفقة یعنی قاضی نے نفقہ مقرر کیا ہے اور سهام مقدار کو فرائض کہتے ہیں پس فرض اپنے لغوی معنی سے منقول ہو کر تقدیر کے معنی میں حقیقت عرفی بن گیا ہے اور اس لفظ فرض کے بعد جو ضمیر نا ہے وہ بھی خاص ہے اس نے کہ متکلم کی ذات پر دلالت کرتی ہے اور غیر متکلم اس سے نکل جاتے ہیں۔ اس تفصیل سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں مہر مقدار ہے اور اس مہر مقدار کی مقدار کو ہم نے در طور سے جانا ایک تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس بیان سے لا مہرا قل من عشرة دراهم رواہ الدارقطنی والبیہقی عن جابر یعنی مہر دین درم سے کم نہیں۔ دوسرے اس بات سے کہ دین درم کی پوری پور ہاتھ کٹاؤ والا جاتا ہے اور اس سے کم میں نہیں کاٹا جاتا۔ تو جس طرح ہاتھ کا کٹا پوری میں دین درم کا عوض مقرر ہوا ہے اسی طرح مہر کا حال ہوگا جو ایک عضو یعنی فرج کے مقابل ہے تو یہ بھی دس درم سے کم نہ ہونا چاہیے پس تقدیر خاص ہے جس کا بیان اس آیت میں ہے۔ گو تو کچھ مقرر ہے وہ مجمل ہے اور آیت میں مذکور نہیں اس لئے اس کے کھولنے اور بیان کرنے کی ضرورت پڑی۔ پس حدیث اور قیاس نے اسے بھی کھول دیا۔ فرض تقدیر کے معنی میں تنفیہ کی اصطلاح ہے اہل سنت میں اس کے معنی معین کرنا اور مشخص کرنا اور واجب کرنا ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ لغوی معنی جو حقیقی ہیں اس آیت میں مراد ہیں اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ اس کو علی کے ساتھ متعدی کیا ہے کہ جب فرض کو علی کے ساتھ متعدی کرتے ہیں تو ایجاب کا نام نہ دیتا ہے مثلاً فرض علیہ کا مطلب یہ ہے کہ اس پر واجب کیا گیا علاوہ اس کے ما ملکت ایما شہم کا عطف فی آؤ واجہہ پر صاف پکار کر بتا رہا ہے کہ یہاں فرض سے مراد مہر نہیں کیونکہ کفیز کے واسطے اللہ نے مہر مقدار نہیں کیا ہے پس یہاں نان و نفقہ مراد ہوگا کیونکہ یہ چیزیں مرد پر اور کفیز دونوں کے لئے واجب ہیں پس اس تقدیر پر قد علمنا ما فؤدنا علیہم فی آؤ واجہہ و ما ملکت ایما شہم کے یہ معنی ہوئے کہ ہم نے جو کچھ مردوں پر ان کی عورتوں اور کفیزوں کے واسطے واجب کیا ہے انہیں ہم جانتے ہیں فرضنا یہاں وجہنا کے معنی میں ہے اور وہ مہر نہیں بلکہ نان و نفقہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ چیزیں مرد پر اپنی عورت اور حرم دونوں کے لئے واجب ہیں تنفیہ جواب دیتے ہیں کہ فرضنا کا تعدیہ علی کے ساتھ تفصیل میں ایجاب کے لئے ہے پس اس حدیث میں قد علمنا ما فؤدنا کے معنی قدرنا موجبنا علیہم ہوئے اور ما ملکت ایما شہم اور لفظ فرضنا مقدار ہے پس غالی ما ملکت ایما شہم کا عطف فی آؤ واجہہ پر نہیں تا کہ وہ خرابی لازم آئے بلکہ یہاں دوسرا فرضنا موجود ہے جو مقدار ہے اور آیت کی تقدیر یوں ہوگی۔ قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ما ملکت ایما شہم پہلا فرضنا تو قدرنا کے معنی میں ہے اور دوسرا فرضنا اور جہنا کے معنی میں۔ اور مطلب یہ ہے کہ ہم نے مردوں اور عورتوں کے بارے میں جو کچھ فرض یعنی مقدار کیا ہے وہ ہم کو معلوم ہے وہ یہ ہے کہ مہر مقرر کریں اور جو کچھ ہم نے مردوں پر واجب کیا ہے ان کے ہاتھ کے مالوں یعنی کفیزوں کے حق

میں وہ بھی ہم جانتے ہیں یعنی ان کو مان و فقہ ہیں۔

ح و فوع علی هذا ان التخلی لنقل العبادۃ افضل من الاشتغال بالنکاح و اباح ابطاله
بالطلاق کیف ما شاء الزوج من جمع و تفریق و اباح ارسال الثلث بجملة واحدة۔
ب و جعل عقد النکاح قابلاً للفسخ بالغلخ

شرح ۱۔ اور اس قاعدے پر امام شافعی یہ تفریق فرماتے ہیں کہ عیادت کے واسطے عزالت اتیہ اگر کرنا نکاح کرنے سے بہتر ہے اور یہی وجہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خاوند کے واسطے مہان سے جس طرح چاہے طلاق دے ایک دفعہ ہی تین طلاقیں دے دے یا متفرق کر کے دے۔ اور امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ دو یا تین طلاقیں ایک دفعہ دینی بدعت مذمومہ ہے کیونکہ سنت کے مخالف ہے۔

شرح ۲۔ اور امام شافعی نے کہا ہے کہ نفس خلع سے فسخ ہو جاتا ہے اور چونکہ خلع فسخ ہے اس لئے نکاح باقی نہیں رہتا۔ اور چونکہ طلاق نہیں ہے اس لئے اس کے بعد طلاق بائز نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک خلع طلاق ہے اس لئے دوسری طلاق اس کے بعد واقع ہو سکتی ہے کیونکہ خدا نے تعالیٰ فرماتا ہے اَطْلَاقُ مَرْثَن فَاَمْسَاکُ مَعْمُوْدٌ اَوْ تَسْرِیْہُ بِرَاجِحَانِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَا یَعْمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْہِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِہِ تِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْہَا وَمَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْمُفْلٰوْنُ مطلب یہ ہے کہ طلاق رجعی دوبار کر کے ہے یا طلاق شرعی یہ ہے کہ بار بار کر کے دی جائے نہ جمع کر کے ایک بار دے دی جائے اس کے بعد یا تو بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے یعنی رجعت کر لینا ہے یا احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے پھر اس کے بعد اللہ نے مسئلہ خلع کا ذکر کیا ہے اس طرح کہ پس اگر تم رائے حکام وقت اور وہ کہ دونوں اللہ کے قاعدے یعنی زبردست کے حقوق بھلائی کے ساتھ ملحوظ نہ رکھیں گے تو اس میں گناہ نہیں کہ عورت مرد کو چھوڑنے کا بدلہ دے اس کو خلع کہتے ہیں تو معلوم ہوا کہ خلع میں عورت کا کام یہ ہے کہ وہ بدلہ دے اور مرد کا فعل وہ ہے جس کو اس سے قبل بیان کر دیا ہے یعنی طلاق دینا۔ تو خلع فسخ نہ ٹھہرا کیونکہ فسخ میں طرفین کو مداخلت حاصل ہوتی ہے اور یہاں عورت صرف بدلہ دینے سے چھٹکارا نہیں پاسکتی جب تک مرد اس کو طلاق نہ دے۔ تو ثابت ہوا کہ مرد کا کام وہی ہے جو پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی طلاق دینا پھر اس کے بعد فرمایا ہے فَاِنْ طَلَقْتُمْ فَلَا تَحِلُّ لَہُمْ اَنْ یَّکُوْا عَلَیْہِمْ زَوْجًا غَیْرَہَا فَاِنْ طَلَقْتُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْہِمَا اَنْ یَّکُوْا جُنَاحًا یعنی پھر اگر اس کو طلاق دے تو اب حلال نہیں اس کو وہ عورت جب تک نکاح نہ کرے کسی دوسرے خاوند سے پھر اگر شوہر ثانی اس کو طلاق دے تب گناہ نہیں ان دونوں پر کہ پھر مل جائیں۔ پس امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ خدا نے تعالیٰ کا یہ قول اس قول سے متصل ہے جس میں ذکر ہے اَطْلَاقُ مَرْثَن اور یہ تیسری طلاق ہے اول دو طلاقوں کا ذکر کیا جن کے بعد رجعت کا حق حاصل تھا پھر تیسری طلاق کا ذکر کیا جس کے بعد رجعت کا حاصل نہ رہا اور دونوں بیانوں کے درمیان میں خلع کا ذکر بطور جملہ معترضہ کے ہے کیونکہ خلع فسخ ہے جس کے بعد طلاق دینے کا حق حاصل نہیں رہتا اس لئے خلع کو پچھلے قول سے کوئی تعلق نہ ہو گا۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ فَاِنْ خِفْتُمْ کا فاعل خاص ہے اور معنی خاص کے لئے موضوع ہے اور تقييد بالاحوال ہے۔ اس لئے آتا ہے اور یہ طلاق افتداریت بدلے کے بعد مذکور ہوئی ہے تو چاہئے کہ خلع کے بعد رازد ہو اور خلع ہی طلاق ہے۔ غایت یہ ہے کہ اس بدعت میں چار طلاقیں لازم آتی ہیں درودہ میں جن کا ذکر اللہ پاک نے اس قول میں کیا ہے اَطْلَاقُ مَرْثَن اور تیسری

طلاق خلع ہے اور چوتھی طلاق وہ ہے جس کے بعد عورت مرد پر حلال نہیں رہتی اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ ظاہری صورت ہے ورنہ درحقیقت وہی پہلی کی تین طلاقیں رہیں کیونکہ خلع کوئی علیحدہ مستقل طلاق نہیں بلکہ انہیں دونوں رجعی طلاقوں میں مندرج ہے اور اس صورت میں آیت میں طلاق مال نہ لینے کی حالت میں رجعی قرار پائے گی اور مال لینے کی حالت میں کہ خلع ہے بائن سمجھی جائے گی اور معنی آیت کے یوں ہوں گے کہ طلاق دو بار کر کے ہے پس اگر دونوں رجعی ہوں تو اس صورت میں بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے یا احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے اور اگر دونوں رجعی نہ ہوں بلکہ خلع کے ضمن میں واقع ہوں تو اس وقت میں ہائے ہوں گی اور اگر پھر ان دونوں رجعی کے بعد طلاق دی تو مرد پر وہ عورت حلال نہیں رہتی اور اگر شائع کے مذہب پر عمل کیا جائے تو لفظ خاص یعنی فاکام موجب باطل ہو جائے اور خلع کے بعد طلاق واقع ہونے کی صورت میں اس لفظ خاص کا عمل باقی رہے گا۔ تلویح میں علامہ تفتازانی نے اس مقام پر یہ کہا ہے کہ تم نے یہ جو کچھ کہا ہے یہ اس صورت میں صحیح قرار پاتا ہے کہ اگر تشریح باحسان سے مراد ترک رجعت ہی ہو اور اگر اس سے مراد تیسری طلاق ہو جیسا کہ انس سے بھیجے گئے روایت کی ہے کہ ایک آدمی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ اخی اسمع اللہ يقول اطلاقاً مَرَّتَيْنِ فَإِنْ ثَلَاثَةً قَالَ امْسَاكٌ مَعْرُوفٍ اَوْ تَسْوِغٌ بِإِحْسَانٍ یہی الثالث یعنی تیسری طلاق کے قول سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ طلاق دو بار کر کے ہے مگر تیسری کا حال معلوم نہ ہوا۔ فرمایا تیسری طلاق تسوِغٌ باحسان ہے تو اس صورت میں فَإِنْ ثَلَاثَةً تَسْوِغٌ بِإِحْسَانٍ کا بیان قرار پائے گا اور اب اس کا مسئلہ خلع سے کوئی تعلق باقی نہ رہے گا اور اس تقدیر پر آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ طلاق دو بار کر کے ہے پھر اس کے بعد یا تو بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے یعنی رجعت کر لینا ہے یا احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے تیسری طلاق دیکر۔ پس جب کہ تیسری طلاق دیکر چھوڑ دیا تو اب اس کے بعد مرد پر وہ عورت حلال نہیں رہتی۔ اس صورت میں آیت کی دلالت اس امر پر نہ ہوگی کہ خلع کے بعد طلاق مشروع ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے یہ مراد ہے کہ تیسری طلاق تسوِغٌ باحسان میں داخل ہے نہ یہ کہ تسوِغٌ باحسان یعنی تیسری طلاق ہے کیونکہ احسان کے ساتھ چھوڑ دینا عبارت ہے اس سے کہ رجعت نہ کرے اور رجعت نہ کرنا تیسری طلاق نہ دینے سے عام ہے دونوں کا مفہوم ایک نہیں اگر رجعت نہ کرنے سے اشارہ صرف تیسری طلاق کی طرف ہوتا تو اطلاقاً مَرَّتَيْنِ فَإِنْ ثَلَاثَةً مَعْرُوفٍ اَوْ تَسْوِغٌ بِإِحْسَانٍ کے معنی یہ ہوتے کہ دو طلاق کے بعد واجب ہے کہ یا تو بھلائی کے ساتھ رجعت کر لے یا احسان کے ساتھ تیسری طلاق دیدے حالانکہ یہ بالاجماع باطل ہے کیونکہ مرد کو یہ بھی اختیار ہے کہ نہ رجعت کرے اور نہ طلاق دے بلکہ کچھ بھی نہ کرے یہاں تک کہ عورت کی عدت پوری ہو جائے۔

ع وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ خَاصٌ فِي وَجُودِ النِّكَاحِ مِنْ

الْمَرْأَةِ بِعَ فَلَا يَتْرَكَ الْعَمَلَ بِهِ بِمَا رَوَى عَنْ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِيْمَا مَرْأَةٍ

نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنٍ وَلِيِّهَا فَتَنَكَحَهَا بِاطِلٍ بِاطِلٍ -

شرح ۱۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ عورت کو نکاح کا اختیار حاصل ہونے میں خاص ہے۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ اگر مرد نے عورت کو تیسری طلاق بھی دیدی تو یہ عورت طلاق دینے والے خاندن پر حلال نہیں ہو سکتی رجعت تک کہ اور سے نکاح نہ کرے اور اسی کو شرعاً حلالہ کہتے ہیں۔ غرض کہ اس میں نکاح کرنے کا کام عورت کی طرف منسوب

کیا ہے کہ وہ نکاح کرے جس سے معلوم ہو گیا کہ عورت بالغہ کو خود نکاح کرنے کا اختیار ہے۔
 شرح ۲۰۔ پس نہیں چھوڑا جائے گا یہ حکم اس حدیث کے سبب کہ جو عورت بلا اجازت اپنے دلی کے نکاح کرے تو نکاح اس کا باطل ہے الخ اصحاب سنن نے ابن جریر سے انھوں نے سلیمان بن موسیٰ سے انھوں نے زہری سے انھوں نے عروہ سے انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے یوں روایت کی ہے کہ جو عورت نکاح کرے بغیر اذن دلی کے پس نکاح اُس کا باطل ہے۔ امام مالکؒ اور شافعیؒ کا یہی مذہب ہے کہ بدون دلی کی اجازت کے نہیں ہوتا۔ علاوہ اُس کے یہ حدیث قابل قبول بھی نہیں کیونکہ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا نے جو اس کی راوی ہیں اس کے خلاف قصداً عمل کیا تھا اور یہ خلاف یقینی ہے۔ چنانچہ اس حدیث سے روایت کے بعد خود انھوں نے اپنے بھائی عبدالرحمن کی بیٹی متفصلاً نکاح اپنے اختیار سے کر دیا۔ عبدالرحمن شام میں تھے جب وہ آئے اور اُن کو یہ حال معلوم ہوا تو نکاح سے انکار کیا اور خفا ہوئے اس سے ثابت ہوا کہ یہ حدیث عمل کے قابل نہیں کیونکہ بی بی صاحبہ کا خلاف کرنا یا تو اس وجہ سے ہے کہ روایت حدیث کے بعد ان کو یہ معلوم ہوا ہوگا کہ یہ منسوخ ہے یا موضوع۔ اور یہ کہہ نہیں سکتے کہ انہوں نے بے پردائی اور غفلت کی وجہ سے اُس کے خلاف عمل کیا کیونکہ اس صورت میں اُن کی عدالت میں فرق آتا ہے حالانکہ وہ فسق و غفلت سے محفوظ ہیں۔ اسی طرح اُن باقی حدیثوں کا حال ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی گئی ہیں۔ ایک میں تو یہ ہے کہ نکاح بغیر دلی کے نہیں ہے اور بارشہ اُس کا دلی ہے جس کا کوئی دلی نہیں اور دوسری میں یہ ہے کہ نہیں نکاح ہے بغیر دلی کے اور دو گواہ عادل کے دوسرے راویوں کی حدیثیں بھی جن سے شافعیؒ نے تمسک کیا ہے ضعف سے خالی نہیں۔ علاوہ اس بات کے کہ یہ احادیث فتاویٰ احتجاج نہیں ایک نہایت صحیح حدیث ابن عباس سے مسلم نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔
 الا یہ احتی بفسخها من ولیها والیکر تستاذن فی قسمها واذنھا صما تھا۔ یعنی شوہر دیدہ عورت زیادہ حق دار ہے اپنی ذات پر اپنے دلی سے اور بکر سے اذن لیا جائے گا اور اُس کا اذن سکوت ہے۔ یہ حدیث صحیح معارض ہے حضرت عائشہ کی حدیث کی اور اسی کو ترجیح ہے اور اس کی مؤید یہ آیت بھی ہے حتیٰ تَلَکَ ذُوْجَا غَیْوَکَ۔ کیونکہ اس میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف ہے اور تاویل قریب لاکھ الا بولی کی یہ ہے کہ نکاح بطور سنت کے بغیر دلی کے نہیں ہے اور عورت کے بلا اجازت اپنے دلی کے نکاح کرنے کی ممانعت دالی حدیث کو اُس نکاح پر حمل کرتے ہیں جو بغیر کفو کے ہو دے۔

اع ویفرع منه الخلاف فی حل الوطی ولزوم المهر والتفقه والسکنی و وقوع الطلاق والنکاح بعد الطلقات الثلاث علی ما ذهب الیه قدماء اصحابہ بخلاف ما اختاره المتأخرون منهم مع واما العام

شرح ۱۔ اس مسئلہ خاص کے سبب امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے درمیان یہ اختلاف ہو گیا کہ اگر مثلاً کسی عورت بالغہ نے بلا اجازت دلی کے از خود نکاح کر لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک شوہر کو اس عورت سے صحبت کرنا حلال ہے۔ اور مہر اور نان و نفقہ اس نکاح سے شوہر کے ذمے لازم ہو جائے گا اور اگر شوہر طلاق دے گا تو طلاق بھی بڑ جائے گی امام شافعی کے نزدیک چونکہ بغیر اجازت دلی کے نکاح درست نہیں ہوا اس لئے شوہر کو صحبت کرنا درست نہ ہوگا اور مہر و نان و نفقہ اس کے ذمے لازم نہ آئے گا اور چونکہ وہ عورت اصل میں منکوحہ نہیں اس لئے اُس پر طلاق نہ پڑے گی اور اگر شوہر نے

ایسی عورت کو جس نے بلا اجازت ولی کے نکاح کر لیا تھا تین طلاقیں دیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو اگر وہ عورت پھر اسی خاوند سے نکاح کرنا چاہے تو بلا حلالے کے نکاح کرنا درست نہ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک درست ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک پہلا نکاح درست ہی نہ ہوا تھا اور نہ طلاقیں پڑی تھیں تاکہ حلالہ کی ضرورت ہوتی۔ مگر یہ مسلک متقدمین اصحاب شافعی کا ہے اور متاخرین کے نزدیک تین طلاقوں کے بعد یہ عورت شوہر اول پر بلا حلالہ کے درست نہ ہوگی۔ اختیاطاً انہوں نے حنفیوں کے موافق فتویٰ دیا ہے۔

ش ۲۔ یہاں سے عام کا بیان شروع ہوتا ہے عموماً حنفیہ عراق اور جمہور فقہاء اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عام کا حکم تمام ان افراد پر جن کو وہ شامل ہو جاری ہوتا ہے بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ جب تک کوئی دلیل قطعی حکم عموم یا خصوص پر قائم نہ ہو عام کے حکم میں توقف کرنا چاہئے خواہ اعتقادات سے تعلق رکھتا ہو یا عملیات سے۔ اور بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتقادی میں توقف کرنا چاہئے اور جس کا تعلق عمل سے ہو اُس میں توقف نہ چاہئے مبہم طور پر یہ اعتقاد کو لیں کہ جو کچھ اللہ کی مراد اس لفظ سے عموم یا خصوص کی ہے وہ حق ہے مگر عمل کرنا اس پر واجب ہے اور بعض علمائے مسمر قنذر بھی یہی مذہب رکھتے ہیں۔ اہل توقف کی دلیل یہ ہے کہ جن الفاظ کو عام مانتے ہیں جمل میں اس لئے کہ اعداد جمع مختلف ہیں چنانچہ جمع قلت سے ہر وہ عدد جو تین سے دس تک پر دلالت کرے مراد لینا صحیح ہے اور جمع کثرت سے ہر وہ عدد جو دس سے غیر متناہی تک پر دلالت کرے مراد لینا صحیح ہے اور بعض کو بعض پر اولویت حاصل نہیں ہے پس جمل ہوں گے اور اہل توقف ایسے الفاظ کو مشترک بھی مانتے ہیں اور دلیل اس مدعا پر یوں لاتے ہیں کہ یہ الفاظ واحد پر بھی اطلاق کئے جاتے ہیں اور کثیر پر بھی اور اصل اطلاق میں حقیقت ہے تو واحد میں اور کثیر میں مشترک ہوں گے پہلے قول کا جواب یہ ہے کہ کل پر مجموع کئے جاتے ہیں تاکہ ترجیح بعض کی بعض پر لازم نہ آئے پس اجمال نہ ہوا اور دوسرے قول کا جواب یہ ہے کہ مجازاً مشترک پر ترجیح رکھتا ہے پس جب واحد کے معنی میں استعمال کریں گے تو اُس کو مجازاً سمجھیں گے کیونکہ اس بات کا یقین ہے کہ کثیر کے معنی میں حقیقت ہے تو واحد کے معنی میں مجازاً ٹھہرے گا۔ اور علمائے لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جمع کو واحد کے معنی میں مجازاً لے آتے ہیں اور جمع سے مراد یہاں لفظ عام ہے جو شامل ہے ہر صیغہ جمع کو جیسے رجال اور اسم جمع کو جیسے انسان اشاعرہ میں سے ابو عبد اللہ بلخیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر لفظ مفرد ہے تو واحد پر دلالت کرتا ہے اور اگر جمع ہے تو تین پر اور باقی کا سمجھنا قیام دلیل پر موقوف ہے کیونکہ لفظ کا معنی سے عاری ہونا جائز نہیں پس اگر لفظ عام سے ایسے معنی مراد ہوں جو اُس کے اقل معنی ہیں تو یہ عین مدعا ہے جیسے اسم جنس سے کم سے کم ایک سمجھا جاتا ہے اور جمع کا اطلاق کم سے کم تین پر ہوتا ہے پس اگر عام اسم جلس ہوگا تو اُس کا استعمال ایک میں یقینی ہوگا اور جمع ہوگا تو تین میں استعمال یقینی ہوگا اور اگر لفظ عام سے اقل معنی سے زیادہ مراد ہو تو اقل اس زیادہ میں بھی داخل رہے گا پس لفظ عام کے اپنے کم سے کم معنی میں متیقن ہونے میں شبہ نہیں اور کم سے زیادہ میں شک ہے اور اس بات کا یقین نہیں ہو سکتا کہ زیادہ سے زیادہ معنی لفظ عام سے کہاں تک مراد ہو سکتے ہیں تو کم سے کم معنی میں عام کا استعمال یقینی ہو اور زیادہ میں شک سے خالی نہیں اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ لغت سماعی چیز ہے اُس میں کوئی بات دلیل و قیاس سے ثابت کرنا باطل ہے جو کچھ اہل زبان سے مسوع ہو وہی صحیح ہے اور یہ جو کہتے ہیں کہ جب کوئی کہے علی دراهم یعنی مجھ پر دراهم چاہئیں تو اس قول سے تین درم اُس پر واجب ہوں گے تو معلوم ہوا کہ جمع سے کم سے کم تین سمجھنا متعین ہے اور اس سے زیادہ میں شک ہے اسی لئے اس قول کے قائل تین درم واجب ہو جائیں گے جواب اس کا یہ ہے کہ علی دراهم سے تین درم اس واسطے واجب ہوتے ہیں کہ عموم کا تعین زیادہ میں امکان سے باہر ہے

زیادہ کی حد مقرر نہیں ہو سکتی۔ اس لئے انھیں انھیں ثابت ہوتا ہے جو ممکن ہے۔ اس بنا پر لفظ جمع سے علی در راہ میں نہیں آدم متعین کر لئے جاتے ہیں۔ جب ہم تحقیق کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم کو صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح مخصوص کے لئے خاص خاص الفاظ مقرر ہیں عموم کے لئے بھی ضرور ہے کہ الفاظ مقرر ہوں جو اُس پر دلالت کرنے ہوں کیونکہ عموم بھی ایسے معانی میں جو باہم بات چیت میں مقصود ہوتے ہیں اس لئے اُن کو تعمیر کرنے کے لئے الفاظ کا ہونا ضرور ہے جب معانی ظاہر ہوتے ہیں تو اُن کے سمجھنے سمجھانے کے لئے الفاظ کی طرف احتیاج ضرور پڑتی ہے یہ دلیل ایسی معقول ہے کہ ہر ذی عقل کو اس کی تسلیم میں انکار نہیں اور دوسری دلیل اس پر اجماع ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ سلف سے خلف تک عموماً کے احکام پر رجعت لانے کا دستور چلا آتا ہے اور کسی نے آج تک اس امر پر اعتراض نہ کیا اور یہ رجعت لانا اجماع ہے اس بات پر کہ یہ صیغے عموم پر دلالت کرتے ہیں صحابہؓ نے بہت سے معاملات میں عموم کے صیغے عموماً کے لئے استعمال کئے ہیں اور کبھی کہیں اُن الفاظ سے عموم سمجھنے کے لئے قرینہ کی ضرورت نہ پڑی اگر یہ الفاظ عموم کے لئے موضوع نہ ہوتے تو عموم کے سمجھنے کے لئے قرائن کی ضرورت واقع ہوتی اور جو لفظ ایسا ہوتا ہے کہ اُس کے معنی سمجھنے کے لئے قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی وہ اپنے معنی میں یقینی اور یقینی ہوتا ہے چنانچہ صحیحین میں ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ جب قبیلہ غطفان اور بنی تمیم وغیرہ نے زکوٰۃ نہ دی تو صدیق رضی اللہ عنہ نے اُن سے لڑنے کا ارادہ کیا اور عمر رضی اللہ عنہ اور صحابہؓ کی ایک جماعت نے یہ سمجھا کہ اقرار شہادتین سے عقوبت دنیا کی ممتنع ہو جاتی ہے اس وجہ سے اُن کے قتل میں توقف کیا اور کہا کہ کیوں ہم اُن سے قتال کریں جب کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **اَوَاتِلِ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لاَ اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ** فتح قال لا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ عَمَّ مَتْنِ مَا - ولفظہ یعنی میں مامور ہوں کہ لوگوں سے لڑوں یہاں تک کہ وہ گواہی دیں اس بات کی کہ نہیں کوئی معبود مگر ایک اللہ یعنی اسلام لائیں، پھر جس نے کہا لا اِلَهَ اِلَّا اللّٰہ سچا یا مجھ سے مال اپنا اور جان اپنی تو حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے اس وقت یہ نہ کہا کہ یہ الفاظ عام ہیں حجت کے قابل نہیں بلکہ قبول کر لیا اور یہ جواب دیا کہ قتال اُن کا ممتنع نہیں مگر اُس وقت کہ حقوق ادا کریں حضرت صدیق رضی اللہ عنہ سے قتال کے لئے نکلے تو آخر سارے صحابہؓ نے اُن کا ساتھ دیا۔ اور پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے دن انصار نے سفید بنی سعدہ میں یہ ٹھہرایا کہ ایک امام ہمارا ہوگا اور ایک مہاجرین میں کا ہوگا اور اپنی طرف سے سعد بن عبادہؓ کو خلیفہ بنانے اور اُن کے ہاتھ پر بیعت کرنے پر آمادہ ہو گئے تو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے وہاں پہنچ کر انصار سے کہا کہ پیغمبر صاحب کا حکم ہے **اَلَا تُمِنُّونَ** من قولہ یعنی امام قریشی چاہئے۔ تب سب انصار نے قبول کیا اور اس حجت سے کسی نے انکار نہ کیا۔ اور جب پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت فاطمہؓ نے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس کسی کو بھیجا اپنے باپ کی وراثت میں سے حصہ مانگنے کو جو مدینے اور خیبر میں زمین تھی تب صدیق رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت نے فرمایا ہے لا نورث ما ترکنا صدقہ رواہ البخاری والمسلم۔ یعنی ہم، پیغمبر لوگ میراث نہیں چھوڑتے (ہمارے مال کا کوئی وارث نہیں) جو ہم نے چھوڑا وہ خدا کی راہ میں صدقہ ہے۔ اس حدیث کی وجہ سے عدم تورث نہایت انبیاءؑ پر اجماع ہو گیا اور اب تک اسی پر عمل ہے۔ اسی طرح حضرت رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام دفن میں اختلاف ہوا کہ مہاجرین اہل مکہ نے چاہا کہ ہم نعش مبارک کو مکہ لے جائیں۔ انصار اہل مدینہ نے چاہا کہ مدینے میں دفن ہوں۔ کچھ صحابہؓ نے ارادہ کیا کہ بیت المقدس کو لے جائیں کہ وہ جگہ دفن انبیاءؑ کی ہے آپ کی معراج اُس جا سے طرف آسمان کے ہوئی تھی پھر سب نے اتفاق کر کے مدینے میں دفن کیا اس لئے کہ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **اَلَا نَبِیُّا مَیْدِقُونَ حِیْثُ یَمُوتُونَ** یعنی انبیاءؑ اسی جگہ دفن ہوتے ہیں جہاں مرتے ہیں۔ اور جب یہ آیت نازل ہوئی **اِنَّکُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَسْبُ جَهَنَّمُ** یعنی تم اور جن چیزوں کی تم خدا کے سوا پرستش کرتے ہو دوزخ کا ایندھن ہوں گے۔ تو ابن زبیرؓ نے یہ اعتراض کیا کہ نصاریٰ حضرت عیسیٰؑ کی پرستش کرتے ہیں اور یہود عزیرؑ کی اور ملائکہ کی بعض

عرب نے پرستش کی تو اس سے لازم آتا ہے کہ یہ بھی دوزخ میں جائیں۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ ما غیر ذوی العقول کے لئے عام ہے پس حضرت عیسیٰ و عزیر و ملائکہ کو متبادل نہ ہوگا۔ ابن زبیر اہل زبان تھا اس نے بولفظ ما کے عموم سے احتجاج کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ما کے عام ہونے سے انکار نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ وہ غیر ذوی العقول میں عام ہے۔ محققین کا ایک طبقہ اس جواب کا انتساب جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف صحیح نہیں بتاتا اور یہ تفسیر تسلیم یہ جواب انھیں لوگوں کی رائے کے مطابق پورا ہو سکتا ہے جو ما کو صرف غیر ذوی العقول کے لئے سمجھتے ہیں۔

الح فروعان عام خص عنه البعض وعام لم يخص عنه شيء فالحام الذي لم يخص عنه شيء فهو بمنزلة الخاص في حق لزوم العمل به لا محالة۔

شرح ۱۔ یعنی عام کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں سے کوئی شئی خاص کی گئی ہو دوسرا وہ ہے کہ اس میں سے کوئی شئی خاص نہ کی گئی ہو۔
 شرح ۲۔ یعنی عام غیر مخصوص عمل کے لازم ہونے میں خاص کی طرح ہے اور لا محالہ اشارہ ہے قطعی ہونے کی طرف یعنی جس طرح خاص قطعی ہے وہ بھی قطعی ہے اور اس پر عمل کرنا لازم ہے۔ یاد رکھو کہ قطعی دو معنی میں مستعمل ہے۔ ۱۔ اسے کہتے ہیں جس میں کسی طرح خلاف کی گنجائش نہ ہو اور عقل اس میں ضعیف سے ضعیف خلاف کو بھی سمجھتا نہ کرے۔ ۲۔ اسے کہتے ہیں جس کے خلاف پر کوئی دلیل قائم نہ ہو سکے گو اس میں کسی طرح کا خلاف عقل تصور کر سکتی ہے۔ یہ دو معنی اس بات میں تو شریک ہیں کہ کسی طرح دل میں خلاف کا خطرہ پیدا نہیں ہوتا اور نہ اس کا احتمال اہل زبان کے نزدیک ہے اور اس وجہ سے ان میں تفریق ہے کہ اگر خلاف کا تصور کیا جائے تو عقل پہلے اسے جانو نہ رکھے گی اور دوسرے معنی میں عقل خلاف جانو نہ رکھ سکتی ہے مگر محاورے میں ایسے خلاف محتمل عقلی کا اعتبار نہیں۔ پس تنقیہ کے نزدیک جو عام قطعاً عموم پر دلالت کرتا ہے اس میں قطع دوسری قسم کا ہے پس اس میں خصوص کا ایسا احتمال نہیں ہوتا جو عوارض میں معتبر اور قابل شمار ہو۔ غرض کہ قطعی ہونے میں عام خاص سے کم نہیں۔ اکثر شافعیہ اور مالکیہ اور امام ابو منصور تا ترمذی کے نزدیک عام ظنی ہے کیونکہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس میں سے بعض افراد خاص نہ کر لئے جائیں تو ہر عام میں بعض افراد کے مخصوص ہونے کا احتمال ہے یعنی یہ احتمال ہے کہ بعض افراد یا یہ حکم نہ ہو جو اکثر کا حکم ہے گو ہم اس سے واقف نہ ہوں مگر یہ احتمال زائل نہیں ہو سکتا اس لئے ایسا عام عمل کو واجب کرے گا نہ علم و یقین کو جس طرح خبر و احوال و قیاس عمل کو واجب کرتے ہیں نہ علم کو اور اس لئے عام مثل ان دونوں کے ظنی قرار پاتا ہے۔ ہاں اگر کسی مقام پر دلیل اس بات کی موجود ہو کہ اس عام میں سے بعض افراد کے خاص ہو جانے کا احتمال نہیں جیسے ان الله يخلق شئاً عليم یعنی اللہ ہر شے سے آگاہ ہے۔ تو ایسے موقع پر عام قطعی سمجھا جائے گا۔ اور یہ بات دوسری ہے پس بغیر ایسی دلیل کے ہر عام ظنی ہے جو اس کا یہ ہے کہ ہر عام کی نسبت اس بات کا احتمال رکھنا کہ شاید بعض افراد اس سے مخصوص ہوتے ہیں ایک خیال ہی خیال ہے جس پر کوئی برہان نہیں اور ایسے بے دلیل خیال کا اعتبار نہیں ملتا اگر اس میں سے بعض افراد خاص کر لئے جائیں تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوتا ہے کہ اس کا اعتبار ہوگا اور ہر جگہ محض احتمال کو دخل دینے میں بڑی ترابی لازم آئے گی اور تمام لغات سے اطمینان اٹھ جائے گا مثلاً جہاں کلام میں الفاظ عامہ مستعمل ہوں گے تو سننے والے کو ان سے مطلب معین حاصل نہ ہو سکے گا اس لئے کہ خصوص کا احتمال موجود ہوگا اور سننے والا جو کچھ سمجھ لے گا وہ مطلب صحیح قرار پائے گا اور یہی حال شریعت کا ہو جائے گا کیونکہ شریعت میں زیادہ تر عام طور پر خطاب کیا گیا ہے پھر جب کہ بعض افراد کا بغیر قرینے کے ارادہ کرنا جائز قرار پائے گا تو صیغہ عموم سے احکام سمجھنا صحیح نہ ہوگا اور سمجھنا اس کے کہ سننے والا دھوکے میں پڑ جائے اور تکلیف بالحال میں مبتلا ہو جائے کوئی مطلب نہیں نکل سکے گا۔ اس دلیل سے ثابت ہو گیا کہ عام میں بغیر

قرینے کے تخصیص یعنی بعض افراد پر قصر کر لینے کا احتمال نہیں اور وہ خاص کی طرح قطعی ہے اور اسی وجہ سے عام کے ساتھ خاص کا نسخ جائز ہے کیونکہ نسخ کے لئے یہ شرط ہے کہ یا تو نسخہ کی برابر ہو یا اُس سے قوی ہو۔ اب مصنف عام غیر مخصوص کے خاص کی طرح لازم العمل ہونے کی مثالیں بیان کرتے ہیں۔

اع و علیٰ هذا ۲ قلنا اذا قطع يد السارق بعد ما هلك المسروق عنده لا يجب عليه الضمان لان القطع جزاء جميع ما اكتسبه به السارق فان كلمة ما عامة يتناول جميع ما وجد من السارق ويتقدير ايجاب الضمان يكون الجزاء هو المجموع ولا يترك العمل به بالقياس على الغصب ۳ والدليل على ان كلمة ما عامة مذكورة محمد رحمه الله تعالى اذا قال المولى لجاريته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق ۴ وبمثل نقول في قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن فانه عام في جميع ما تيسر من القرآن ومن ضرورته عدم توقف الجواز على قراءة الفاتحة وجاء في الخبر انه قال لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فعملنا بهما على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان نعمل الخبر على نفي الكمال حتى يكون مطلق القراءة فرضا بحكم الكتاب وقراءة الفاتحة واجبة بحكم الخبر ۵ وقلنا كذلك في قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه انه يوجب حرمة متروك التسمية عامداً وجاء في الخبر انه عليه السلام سئل عن متروك التسمية عامداً فقال كلوه فان تسمية الله تعالى في قلب كل امرء مسلم فلا يمكن التوفيق بينهما لانه لو ثبت الحل بتركها عامداً لثبت الحل بتركها ناسيا وحينئذ يرتفع حكم الكتاب فيترك الخبر

شرح ۱۔ یعنی اس تنازعے کی بنا پر کہ ایسا عام بھی کہ جس سے کچھ غصہ من نہ کیا گیا ہو عمل کے واجب کرتے ہیں خاص کی طرح ہے۔
 شرح ۲۔ ہم کہتے ہیں کہ جب چور کو سزا مل گئی کہ جو اس کا ہاتھ کاٹ ڈالا گیا تو اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا اگرچہ جو مال چور یا ہے وہ ضائع ہو گیا ہو کیونکہ خداوند تعالیٰ نے جو فرمایا ہے السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا یعنی چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو بدلے میں اُس جرم کے جس کے وہ مرتکب ہوئے اس ہیئت میں کلمہ عام ہے شامل ہے تمام

اُس بزم کو جو چور سے سرزد ہوا ہے پس تمام جرم کی سزا ہاتھ کا کاٹنا جانا سوا اگر تادان بھی لیا جائے تو پھر سزاؤ چیزوں کے مجموعے کا نام ہو گا ایک ہاتھ کا ٹنڈا دوسرے مال مسروقہ کا عوض دلانا۔ اور یہ مضمون نص یعنی کلمہ مانا کے عموم کے خلاف ہے مسئلہ غصب پر مسئلہ سرقہ کا قیاس نہیں کر سکتے غصب میں اگر مال مغمضوبہ غاصب کے پاس سے تلف ہو جائے۔ تو غاصب کو اُس مال کی قیمت دینی پڑے گی۔

شرح ۳۔ اور کلمہ مانا کے عام ہونے کی دلیل امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے معلوم ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ جب مالک نے اپنی کنیز سے کہا۔ ان کان مانی بطنک غلاما فانت حرة اُس کنیز نے بڑا کا اور بڑکی دونوں ایک بار جننے تو آزاد نہ ہوگی۔ کیونکہ شرط میں کلمہ مانا متقاضی کے معنی عموم کے ہیں اُس وقت وہ کنیز آزاد ہوتی کہ صرف بڑا کا پیدا ہو تا کیونکہ معنی مالک کے کلام کے یہ ہیں ان کان جمیع مانی بطنک غلاما فانت حرة یعنی جو تمام چیز تیرے پیٹ میں حمل ہے اگر وہ بڑا ہو تو تو آزاد ہے اور ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہونے کی صورت میں یہ بات نہ نکلی اس لئے کہ جو کچھ پیٹ میں حمل تھا اُس میں سے بعض حصہ بیٹا تھا۔ اور بعض بیٹی اس لئے شرط پائی نہ گئی اور یہ جو قرآن میں آیا ہے فَاَقْرَبُ مَا تَنَسَوْنَ مِنَ الْقُرْآنِ یعنی قرآن میں سے جو کچھ آسان ہو وہ نماز میں پڑھو۔ یہاں کلمہ کے عموم سے تمام مَا تَنَسَوْنَ مِنَ الْقُرْآنِ کا نماز میں پڑھنا لازم نہیں آتا کیونکہ پڑھنے کی بنیاد آسانی پر ہے اور جب تمام کو پڑھنا پڑا تو آسانی کہاں ہے سخت مشکل ہوگی۔ دوسری مثال یہ ہے۔

شرح ۴۔ یہ مثال غیر واحد کے تعارض کی ہے جس میں تطبیق ہو گئی۔ اسی طرح سہاسی دلیل نماز میں الحمد کے فرض نہ ہونے کی یہ آیت ہے فَاَقْرَبُ مَا تَنَسَوْنَ مِنَ الْقُرْآنِ اس میں کلمہ مانا عام ہے خدا تعالیٰ فرماتا ہے قرآن میں سے جو کچھ آسان ہو وہ نماز میں پڑھو خواہ الحمد ہو یا قل ہو اللہ یا اور آیت ہواں حدیث میں یہ ضرور آیا ہے۔ لا صلوة الا بقراءة الكتاب یعنی نماز نہیں ہوتی بغیر الحمد کے اس لئے ہم نے قرآن وحدیث دونوں پر عمل کیا اس طرح پر کہ قرآن کے معنی نہ بدلیں پس حدیث کو نفی کمال پر محمول کیا یعنی حدیث کے یہ معنی ہیں کہ نماز کا کل بغیر الحمد کے نہیں ہوتی پس مطلق قرأت خواہ الحمد ہو یا غیر الحمد خدائے تعالیٰ کے حکم کے بموجب فرض ہوئی اور قراءۃ خاص الحمد کی حدیث کے موافق سمجھتی اور اس طرح دونوں پر عمل ہو گیا۔ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ بدون الحمد پڑھے نماز نہیں ہوتی۔ حدیث کا صلوة لمن لم یقرأ بقاء کتاب اُن کی دلیل ہے اس حدیث کو بخاری وسلم نے عبادۃ گاہ میں صامت سے روایت کی ہے اور امام اعظمؒ کا وہی قول ہے کہ نماز بغیر الحمد کے کامل نہیں ہوتی جیسے دوسری حدیث میں ہے لا ایمان لمن لا امانة له ولا دین لمن لا عهد له یعنی اُس شخص کا ایمان نہیں جو امانت دار نہیں اور اُس کا دین نہیں جس کا عہد سالم نہیں مراد اس سے ایمان اور دین کی نفی بالکلیہ نہیں ہے بلکہ ایمان و دین میں یہ چیزیں خلل کا باعث ہیں۔

شرح ۵۔ اور اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ جو فرمایا ہے کہ وہ ذبیحہ نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام ذکر نہ کیا جائے۔ اس سے ثابت ہے کہ جس ذبیحہ پر جان کر بسم اللہ اللہ اکبر نہ کہا جائے وہ حرام ہے۔ حالانکہ حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے ایسے ذبیحہ کی نسبت دریافت کیا جس پر بسم اللہ جان بوجھ کر نہیں پڑھی گئی۔ فرمایا کھاؤ کیونکہ ہر مسلمان کے دل میں اللہ کا نام ہے اور اسی صورت ہو نہیں سکتی تھی کہ اس مسئلہ میں حدیث و قرآن دونوں پر عمل ہو سکتا کیونکہ اگر وہ ذبیحہ جس پر قصد بسم اللہ نہیں پڑھی گئی حلال سمجھا جاتا تو جس پر بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی گئی وہ بدرجہ اولیٰ حلال ہوتا پھر قرآن کا حکم باقی

نہیں رہتا کیونکہ عام کے تحت میں کوئی فرد باقی نہیں رہتا اس لئے اس جگہ حدیث پر عمل نہیں کیا۔ عاقل اگر کوئی یہ کہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے بھی تو کہا ہے کہ جس ذبیحہ پر مسلمان ذبح کرنے والے نے بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی وہ ذبیحہ حلال ہے۔ مولانا ذبیحہ پر بسم اللہ قصد ترک کر دینے اور بھول جانے میں فرق ہے پس جس ذبیحہ پر مسلمان ذبح کرنے والے نے بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی ہے

اس کا درست ہونا کچھ اس وجہ سے نہیں کردہ بوجہ حدیث، آحاد کے اس آیت سے مخصوص ہے بلکہ اس سبب سے ہے کہ بھول جانے والا حکم میں ذکر کرنے والے کے ہے یعنی ماتحت مٹاؤ میڈ کو انتم اللہ کے داخل ہی نہیں تاکہ تخصیص کی نوبت پہنچے امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ مسلمان کا ذبیحہ اگرچہ قصداً تسمیہ کو ترک کرے حلال ہے اور دلیل اُن کی یہ حدیث ہے المؤمن یدبح علی اسم اللہ سبی ادلہو یسم یعنی مسلمان ذبح کرتا ہے اللہ تعالیٰ کے نام پر بسم اللہ کہے یا نہ کہے اور یہ صحیح نہیں دود وجہ سے ایک تو یہ کہ حکم قطعی کی تخصیص خبر واحد کے ساتھ ناجائز ہے دوسرے یہ بات احادیث مشہورہ صحیحہ اور اجماع صحابہ و من بعدہم اور دوسرے مجتہدین کے بھی خلاف ہے اور نہ یہ حدیث اس لفظ سے پائی گئی ہے ہاں دارقطنیؒ اور سیوطیؒ نے ابن عباسؓ سے اس طرح روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کو اللہ تعالیٰ کا نام کافی ہے اگر بسم اللہ ذبح کے وقت بھول جائے تو چاہئے کہ بسم اللہ پڑھ کر کھالے اور اسناد میں اس کی محمد بن یزید بن سنان صدوق ہے لیکن ضعیف الحفظ ہے اور اس کو عبد الرزاق نے اسناد صحیح سے روایت کیا ہے لیکن وہ موقوف ہے ابن عباسؓ پر۔ اور حدیث موقوف شافعیؒ کے نزدیک محبت نہیں اسی طرح جو روایت شافعیؒ نے مراسیل میں کی ہے کہ ذبیحہ مسلمان کا حلال ہے اُس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا جائے یا نہ لیا جائے یہ بھی شافعیؒ کے نزدیک احتجاج کے قابل نہیں اگرچہ راوی اس کے ثقات میں مگر حدیث مرسل شافعیؒ کے نزدیک متروک ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ حدیث محمول ہے حالت نسیان پر اسی لئے صحابہ و من بعدہم نے اُس ذبیحہ کی حرمت پر اجماع کیا ہے جس پر تسمیہ عدا ترک کیا جائے اور اگر یہ حدیث عامہ کو بھی عام ہوتی تو لازم تھا کہ صحابہ کرام میں کچھ اس باب میں مناظرہ اور خلاف نہ ہوتا۔ تیسرے یہ کہ حدیث بغرض تسلیم اس بات کے کہ شامل ہے قصداً ترک کرنے والے اور بھول کر ترک کرنے والے کو مخالف ہے کتاب اللہ کے اور خبر واحد جب مخالف ہو آیت قطعی کے تو باتفاق قابل قبول نہیں۔ ہوتی۔ چوتھے یہ کہ صحابہ و تابعین نے اس حدیث پر عمل ترک کیا اور یہ دلیل اس کے ضعف اور بے اصلیت کی ہے۔ پانچویں یہ کہ یہ حدیث اجماع صحابہ کے مخالف ہے پس مردود ہوگی۔ اور نہ اس آیت میں تخصیص اس قیاس کے ساتھ جائز ہو سکتی ہے کہ اگر کوئی بھولے سے تسمیہ ترک کرے تو ذبیحہ اُس کا حلال ہے گو نسیان بسبب عذر ہونے کے معاف ہے مگر اس کا قیاس عمدتاً تسمیہ ترک کرنے والے کے ذبیحہ پر جاری نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ نص قطعی کے مخالف ہے اور نص قطعی کی تخصیص قیاس کے ساتھ جائز نہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ اللہ کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہے حالت نسیان پر محمول ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی ذبیحہ حرام ہے۔ خالدؒ حضرت مالم یذکر اسم اللہ عام ہے اور اس عموم کا تقاضا یہ ہے کہ جس پر بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو اس کا کھانا ناجائز اور حرام اور فسق میں داخل ہے خواہ وہ کوئی چیز ہو۔ جملہ ماکولات و مشروبات جن پر اکل کا اطلاق ہو سکتا ہے اس میں داخل ہوں گے حالانکہ احناف اس کو صرف مذبح کے ساتھ مقید کرتے ہیں اور باقی ماکولات و مشروبات کو اس سے خارج کرتے ہیں لہذا عام عام نہ رہا چونکہ یہ تقید اس کی عمومیت کے منافی ہے۔ مولانا۔ یہ تخصیص مذکورہ خود سیاق کلام سے متعلق ہے چونکہ اس آیت میں کفار کو میتہ اور نذر لغیر اللہ کے کھانے سے منع کیا گیا ہے اور مسلمانوں کو حکم کیا گیا ہے کہ تم ذبح کے وقت تسمیہ کو لیا کرو۔ کفار مکہ مسلمانوں سے کہتے تھے کہ تم عجیب لوگ ہو خدا کی عبادت کا ڈھونگ بچاتے ہو اور جس کو تم خود مارتے ہو اسکو کھاتے ہو اور جس کو خدا مارتا ہے اس کو نہیں کھاتے تو ان کی تردید کے لئے فرمایا گیا وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا قُتِلَ وَلَوْ كَانَتْ اَنْفُسُكُمْ اَنْفُسًا۔ گو یا کہ آیت کا نشان نزول بھی یہی بتا رہا ہے لہذا ان دونوں چیزوں سیاق کلام اور شان نزول سے پتہ چلتا ہے کہ یہ حکم تمام ماکولات و مشروبات کے لئے نہیں۔ علاوہ ازیں تیسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ عرف عام میں تسمیہ شدہ اور غیر تسمیہ شدہ کا اطلاق صرف مذبح جانور میں پر ہی بولا جاتا ہے دیگر ماکولات پر نہیں۔

ج۔ وكذلك قوله تعالى وَأَقْبَهَا تَكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ يَقْتَضِي بَعْوَمَهُ حَرَمَةُ
نِكَاحِ الرِّضْعَةِ وَقَدْ جَاءَ فِي الْخَبَرِ لَا تَحْرُمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ وَلَا الْمَلَاجَةُ وَ
لَا الْمَلَاجَتَانِ فَلَمْ يَكُنِ التَّوْفِيقُ هُنَا فَيَتْرَكُ الْخَبَرَ عَ وَامَّا الْعَامُ الَّذِي خَصَّ عَنْهُ
الْبَعْضُ فَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْبَاقِي مَعَ الْإِحْتِمَالِ -

ش ع ۱۔ یہ دوسری مثال ہے جہاں عام کے مقابلہ پر حدیث کو ترک کر دیا گیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعہ سے
وَأَقْبَهَا تَكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ منجملہ ان عورتوں کو جن سے نکاح کرنا حرام ہے ایک قسم مرصعہ یعنی دودھ پلانے والی کی بتائی ہے
یعنی دودھ پلانے والی کا نکاح دودھ پیتے والے سے کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔ خواہ ایک ہی دفعہ دودھ پلا یا سو۔ اور
حدیث میں یوں آیا ہے کہ ایک یا دو دفعہ چوس لینے یا بچکے دودھ پلانے والی کی پستان کو ایک یا دو دفعہ منہ میں داخل کر لینے
سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ اس مسئلے کے متعلق قرآن اور حدیث میں توفیق نہیں ہو سکتی تھی اس لئے قرآن شریف پر عمل
کیا اور حدیث احاد پر قرآن شریف کے مقابلہ میں عمل نہیں کیا۔

ش ع ۲۔ اور جس عام میں سے بعض افراد کو خاص کر لیا جائے یعنی اس کا حکم تمام افراد کو متناول نہ ہو بلکہ بعض افراد اس حکم سے
علیحدہ ہو جائیں تو اس کا حکم یہ ہے کہ عمل کرنا اس پر واجب ہے ان افراد میں جو تخصیص کے بعد باقی رہ گئی ہوں مگر ان باقی افراد
میں بھی تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے جیسے دوسرے دلائل ظنیہ کا حال ہے جیسے خبر واحد اور قیاس کہ عمل کرنا ان پر واجب
ہوتا ہے باوجودیکہ قطعیت ان میں نہیں ہوتی عام مخصوص سے مراد وہ چیز ہے جو عام کے حکم سے خارج کی جائے۔ عام مخصوص کے
باب میں چار مذہب ہیں۔ (۱) کرخی اور عیسیٰ بن ابان کا مذہب یہ ہے کہ عام تخصیص ہو جانے کے بعد کسی طرح قابل حجت نہیں
رہتا نہ قطعی طور پر اور نہ ظنی طور پر خواہ مخصوص معلوم ہو یا نہ معلوم (۲) بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر مخصوص معلوم ہوگا تو عام
کا حکم باقی افراد میں قطعی ہوگا اور جو مجہول ہوگا تو عام کسی حالت میں قابل حجت نہ ہوگا۔ (۳) تیسرے بعض کا مذہب یہ ہے کہ عام
مخصوص البعض قطعی ہی رہتا ہے جیسا کہ وہ غیر مخصوص ہونے کی حالت میں قطعی ہے۔ (۴) چہرہ حنفیہ کا مذہب مختار یہ ہے کہ عام
تخصیص کے بعد ایک ایسی دلیل ہو جاتا ہے جس میں شبہ ہو گیا ہے۔ مخصوص خواہ معلوم ہو یا نہ معلوم اور ایسا عام قطعیت اور یقین کا
موجب نہیں ہوتا مگر حجت اس کو اس واسطے مانا گیا ہے کہ صحابہ وغیرہ نے ایسے عام کے ساتھ استدلال کیا ہے پس عام مخصوص
کے حجت ہونے پر اجماع ہو گیا ہے۔ عام مخصوص کے تحقیق و مجاز ہونے میں علماء کا بڑا اختلاف ہے (۵) جمہور
اشاعرہ اور مشاہیر معتزلہ کے نزدیک مطلقاً مجاز ہے (۶) حنابلہ اور بعض شافعیہ اور عامہ فقہائے حنفیہ کے نزدیک مطلقاً
حقیقت ہے۔ (۷) امام الحرمین شافعی اور صدر الشریعہ حنفی اور بعض دوسرے حنفیہ کے نزدیک باقی میں حقیقت ہے اور
جس قدر افراد مخصوص کی گئی ہیں ان میں مجاز ہے (۸) ابو بکر جصاص حنفی کا مذہب شافعیہ نے بول نقل کیا ہے کہ عام مخصوص حقیقت
ہے بشرطیکہ باقی افراد غیر منحصر ہوں مگر حنفیہ نے ابو بکر مذکور سے بول روایت کی ہے کہ اگر جمع باقی ہو تو عام مخصوص حقیقت
ہے۔ (۹) ابو الحسن معتزلی اور بعض حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عام کی تخصیص کسی غیر مستقل کے ساتھ کی گئی ہو تو ایسا عام مخصوص
حقیقت ہے اور اگر مستقل کے ساتھ تخصیص واقع ہوئی ہو تو مجاز ہے۔ (۱۰) قاضی ابو بکر باقلانی شافعی کے نزدیک اگر عام شرط
واستثنا کے ساتھ مخصوص کیا گیا ہو تو حقیقت ہے اور ان کے سوا دوسرے جس سے مخصوص کیا جائے مجاز ہے۔

دعا محمد الجبار معتزلی کے نزدیک اگر شرط و صفت کے ساتھ عام کی تخصیص کی جائے تو حقیقت ہے اور ان کے علاوہ جس کے ساتھ تخصیص کی جائے مجاز ہے۔

اع فاذا قام الدلیل علی تخصیص الباقي یجوز تخصیصه بخبر الواحد والقیاس الی ان یتقی الثلث وبعد ذلك لا یجوز فیجب العمل به ۲۷ وانما جاز ذلك لان المخصص الذی اخرج البعض عن الجملة لو اخرج بعضا فهو لا یتثبت الاحتمال فی کل فرد معین فجاز ان یکون باقیات تحت حکم العام و جاز ان یکون داخلات تحت دلیل المخصوص فاستوی الطرفان فی حق المعین فاذا قام الدلیل الشرعی علی انه من جملة ما دخل تحت دلیل المخصوص ترجح جانب تخصیصه۔

شرح ۱۔ پس جب عام کی تخصیص پر دلیل قائم ہو گئی تو پھر اس کی تخصیص خبر واحد یا قیاس سے ہوتی رہے گی یہاں تک کہ عام کی تین افراد باقی رہ جائیں اس کے بعد تخصیص نہیں ہو سکتی۔ مطلب یہ ہے کہ عام کے افراد کی تخصیص یہاں تک جائز ہے کہ عام کے حکم میں تین چیزیں باقی رہ جائیں اس سے آگے جائز نہیں تاکہ نسخ نہ ہو جائے۔ اکثر کا مذہب یہ ہے کہ عام کے افراد کی نصف سے زائد تک تخصیص جائز ہے مگر اس کا کوئی معیار نہیں اس لئے یہ مذہب کمزور ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہاں تک تخصیص ہو سکتی ہے کہ صرف ایک فرد باقی رہ جائے۔ اور تحقیق یہ ہے کہ عام جمع کا صیغہ ہوا اور معنی میں بھی اس کے جمعیت ہو جیسے نساء اور رجال یا صیغہ تو جمع کا نہ ہو مگر معنی میں جمعیت ہو جیسے قوم تو اس کی تخصیص یہاں تک ہو سکتی ہے کہ عام کے حکم میں صرف تین افراد باقی رہ جائیں کیونکہ کم سے کم جمع کا اطلاق تین پر ہوتا ہے پس اگر اس کے تین افراد بھی باقی نہ رہیں گے تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائے گا اور جس عام کا نہ لفظ صیغہ جمع ہوا اور نہ معنی میں اس کے جمعیت ملحوظ ہو اُس کی تخصیص ایک فرد تک ہو سکتی ہے جیسے من اور نأ۔ یہی حال اسم جنس معرف بلام اور جمع معروف بلام کا ہے۔

جیسے المرأة اور النساء

شرح ۲۔ اور عام مخصوص کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے اس لئے درست ہے کہ جب پہلے مخصوص نے عام میں سے بعض افراد کو نکال دیا اگر بعض مجہول کو نکالا ہے تب تو ہر فرد معین میں احتمال تخصیص پیدا ہو جائے گا کہ ماتحت عام کے باقی رہے یا عام کے ماتحت باقی نہ رہے بلکہ اس دلیل مخصوص کے ماتحت ہو جائے جس نے عام کو مخصوص منہ البعض بنایا ہے ہر فرد معین کے حق میں دونوں طرفیں برابر ہو جائیں گی پس جب دلیل شرعی سے یہ ثابت ہو گا کہ یہ دلیل مخصوص کے ماتحت داخل ہے تو جانب تخصیص کو ترجیح ہو جائے گی۔ اس سے ثابت ہوا کہ عام میں دونوں قدر پر احتمال داخل ہے اس لئے تخصیص اس کی خبر آحاد اور قیاس کے ساتھ جائز ہے۔ مخصوص مجہول کی مثال یہ ہے اَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّوْجَ اِلَّا بِوَلَا اِیْنِیْ حَلَالٌ کَمَا اَللّٰہُ تَعَالٰی نے بیع کو اور حرام کیا کیا رلوا کو۔ البیع لفظ عام ہے بسبب داخل ہونے لام جنس کے اللہ نے اُس سے رلوا کو مخصوص کر دیا جو نا معلوم ہے کیونکہ لغت میں رلوا کے معنی زیادتی کے ہیں حالانکہ ہر لفظ توری حرام نہیں اور جب تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان نہیں کیا تھا یہ مخصوص مجہول تھا۔ پھر جب آپ نے یوں فرمادیا اَلْاَہْبَ بِالذَّیْبِ وَالْفَنَئَةُ بِالْفَنَئَةِ وَالْبُیْءُ بِالْبُیْءِ وَالشَّعْبُ

شرط ضرور ہے کہ ایسے کلام سے جو مستقل ہو اور عام سے ملا رہا ہو۔ پس اگر تخصیص بذریعہ کلام کے نہ ہوگی بلکہ عقل یا حس یا عادت وغیرہ سے کی جائے گی تو اس کو اصطلاح میں تخصیص نہ سمجھیں گے اور اس طرح کی تخصیص سے عام فظی بھی نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ایسی تخصیص سے بدستور قطعی رہتا ہے۔

شع ۲۔ فصل مطلق اور مقید کے بیان میں مطلق کی بحث کو مشترک و مؤول پر اس وجہ سے مقدم کیا کہ مطلق بہ نسبت مشترک و مؤول کے قطعی اور خاص ہے اور قطعی و خاص غیر قطعی و عام پر مقدم ہوتا ہے اس لئے مطلق مقدم ہوا مشترک و مؤول پر۔ مقید چونکہ مطلق پر عارض ہوتا ہے اس لئے اس کو بھی مطلق کے ساتھ ہی بیان کر دیا۔ مطلق وہ ہے جو ذات پر دلالت کرے بلا لحاظ اوصاف کے۔ مقید وہ ہے جو ذات پر مع صفات کے دلالت کرے۔

شرح ۳۔ بہارے اصحاب یعنی علمائے حنفیہ کے نزدیک جب کتاب اللہ میں مطلق پایا جائے گا اور اس پر عمل ممکن ہوگا تو اس کو خبر واحد یا قیاس سے منقیر کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں وصف اطلاق کا نسخ ہوتا ہے اور کلام الہی قطعی ہے اور وہ دونوں قطعی تو قطعی کے ذریعہ سے قطعی کی ذات کا یا اس کے وصف کا نسخ ناجائز ہوگا۔

شیخ ۴۲۔ مثال اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تم وضو میں اپنے پیروں کو دھوؤ۔ یہاں علم مطلق دھونے کا ہے پس اس مطلق کو نیت اور ترتیب سے اور لگاتار دھونے اور بسم اللہ پڑھنے کے ساتھ بوجہ غیر اُحاد کے مفید نہیں کریں گے کیونکہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی ہاں حدیث پر بھی قائل کیا جائے گا اس طرح کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بدلے پس کہا جائے گا کہ مطلق دھونا بحکم کتاب اللہ فرض ہے اور نیت حدیث کے حکم کے سبب مسنون ہے۔ اس مقام کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ پاک قرآن میں فرماتا ہے۔ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْعَبُوْا عَلَی الصَّلٰوةِ فَاَعْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسِكُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ اجْلِسُوْا اِلَى الْكُعْبَةِ یعنی اے ایمان والو! جب اٹھو نماز کو تو دھوؤ اپنے منہ اور ہاتھوں کو کہنیوں تک در مسح کرو اپن سر دل کو اور پانووں کو ٹخنوں تک۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اللہ نے ہم کو وضو میں دھونے اور مسح کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ دونوں اس مطلق ہیں۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور اصحاب ظواہران خاص باتوں پر کچھ شرائط بڑھاتے ہیں۔ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ وضو میں اعضا کو لگاتار دھونا چاہئے تاکہ اگر سہواً میں اعتدال ہو تو پہلا عضو خشک نہ ہو جائے کیونکہ نبی علیہ السلام ایسا ہی کیا کرتے تھے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو میں ترتیب اور نیت فرض ہے۔ ترتیب سے یہ مراد ہے کہ جس طرح اللہ کے کلام میں وارد ہے اسی ترتیب سے آگے پیچھے عمل کرے اس طرح کہ پہلے منہ کو دھووے پھر ہاتھ کو اسی طرح آخر تک اور نیت یہ ہے کہ وضو کرتے وقت دل میں اس بات کا قصد کرنا کہیں وضو کرنا ہوا، واسطے رفع حدث کے اور پڑھنے نماز کے یا تھپونے مصحف کے وغیرہ وغیرہ ترتیب کی فرضیت پر کئی حدیثیں دلالت کرتی ہیں مجملہ ان کے یہ حدیث ہے جس کو حضرت عثمانؓ سے بخاری نے روایت کیا ہے انه قوضاً فاخرع علی یدیہ ثلاثاً مضغض واستنثر ثلاثاً ثم غسل وجهہ الی آخرہ یعنی انہوں نے وضو کیا پس اپنے ہاتھ پر تین بار پانی ڈالا پھر کلی کی اور ناک حجابی تین بار پھر اپنا منہ دھویا تین بار وغیرہ وغیرہ اس میں لفظ تم قواعد نحو کی رو سے ترتیب پر دلالت کرتا ہے اور نیت کی فرضیت پر یہ حدیث دلیل ہے جو بخاری و مسلم میں حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے انما الاعمال بالنیات یعنی کام نیت کے ساتھ ہیں چونکہ وضو بھی ایک کام ہے اس میں بھی نیت چاہئے اور داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ وضو کے شروع میں بسم اللہ کہنا فرض ہونے پر یہ حدیث دلیل ہے جو ترمذیؒ ابن ماجہؒ احمد اور ابوداؤدؒ نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے لا وضوء لمن لم یذکر اسم الله علیہ اُس کا وضو نہیں جس نے اُس پر اللہ کا نام نہ لیا امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ آیت میں سوائے تین اعضا کے دھونے اور سر کے مسح کرنے کے اور کوئی بات مذکور نہیں ان کے ساتھ لگاتار دھونے اور ترتیب وار عمل کرنے اور بسم اللہ کہنے کو شرط قرار دینا بیان تو قرار پا

نہیں سکتا کیونکہ یہ خود اپنے مفہوم میں صاف ہیں تو ضرور ہے کہ یہ شرائط فاعسلوا اور امسحوا کی مطلقیت کے لئے نسخ قرار پائیں گے اور اخبار آحاد کے ساتھ نسخ ناجائز ہے حنفیہ اس محل پر اس طرح فیصلہ کرتے ہیں جس سے کتاب اللہ اور حدیث دونوں پر اپنے اپنے درجے کے مطابق عمل رہے وہ کہتے ہیں کہ جو کچھ قرآن سے ثابت ہے یعنی دعوت اور مسح کرنا وہ تو فرض ہے اور جو کچھ حدیث سے ثابت ہے وہ سنت ہے۔ اس کو فرض تو فرض واجب بھی قرار نہیں دے سکتے اس لئے کہ اعمال کے باب میں واجب کا وہی مرتبہ ہے جو فرض کا ہے جس طرح فرض کا بجا لانا ثواب پاتا ہے اور تارک عذاب ٹھٹھاتا ہے یہی حال اس شخص کا ہے جو واجب بجالانے یا ترک کرے ہاں عقائد میں جا کر دونوں کا فرق کھلتا ہے کہ فرض کا اعتقاد نہ رکھنے والا کافر ہے اس لئے کہ وہ دلیل قطعی سے ثابت ہے اور واجب کا اعتقاد نہ رکھنے والا کافر نہیں کیونکہ یہ دلیل ظنی سے ثبوت کو پہنچتا ہے اور یہ جو حدیث میں آیا ہے انما الاعمال بالنیات یہاں مراد عملوں کا ثواب ہے نہ ان کی درستی۔ اگر درست ہی اعمال مراد ہوتی تو چاہئے تھا کہ بدن اور کپڑے اور مکان کو پاک کرنا اور برہنگی کو چھپانا اور قبلہ کی طرف مٹھ کرنا بدو ن نیت کے درست نہ ہوتا حالانکہ یہ چیزیں بدو ن نیت کے بھی درست ہیں اور یہ بات بخیر ہوئی ہے کہ عمل کا ثواب بدو ن نیت کے حاصل نہیں ہونا بخلاف عمل کی صحت کے کہ وہ بدو ن نیت کے بھی ہو جاتی ہے۔ اور عرف فاعسلوا میں ہے وہ اس لئے ہے کہ نماز پر کھڑے ہونے کے ارادے کے بعد سب اعضا کو دھونا چاہئے اس سے معلوم نہیں ہوتا کہ بعض اعضا کو پہلے اور بعض کو پیچھے دھو دیں اسی طرح لگاتار دھونا بھی آیت سے نہیں نکلتا یہ ایک زائد بات ہے اور نہ متواتر اور مشہور حدیثوں سے ثابت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل فرمانا اس کے مسنون ہونے پر دلالت کرتا ہے اور یہ جو آپ نے فرمایا ہے لا وضوء لمن لم یذکوا سم اللہ علیہ مراد اس سے یہ ہے کہ وضوء اس کا کامل نہیں اور مہا یہ میں اس کو مستحب لکھا ہے۔

ع وَكَذَلِكَ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ إِنْ الْكِتَابُ جَعَلَ جُلْدَ الْمِائَةِ حَدَ الزَّانِي فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ التَّغْرِيبُ حَدًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبُكَرُ بِالْبُكَرِ جُلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ بِلِيعْمٍ بِالْخَبْرِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُونُ الْجُلْدُ حَدًا شَرْعِيًّا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّغْرِيبُ مَشْرُوعًا سِيَاسَةً بِحُكْمِ الْخَبْرِ ع وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلْيَطَوَّؤْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ مَاطِقٍ فِي مَسْعى الطَّوَّافِ بِالْبَيْتِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْوُضُوءِ بِالْخَبْرِ بِلِيعْمٍ بِهِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ بَانَ يَكُونُ مَاطِقٍ الطَّوَّافِ فَرَضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَ الْوُضُوءُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبْرِ فَيَجِبُ النِّقْصَانُ لِلْإِزْمِ بِتَرْكِ الْوُضُوءِ الْوَاجِبِ بِالْإِزْمِ

شیخ ع ۱۔ دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ زانیہ عورت اور زانی مرد کے تن کو کوڑے لگاؤ۔ اس آیت میں حد زانیہ

محسن کے واسطے سنو کوڑے ہیں۔ پس اس پر بوجہ اس حدیث آحاد کے کہ جس مرد کا نکاح نہ ہوا ہو اور وہ باکرہ عورت سے زنا کرے تو دونوں کو سنو کوڑے مارے اور ایک سال جلا وطن کی سزا ہے ایک سال تک جلا وطن کرنے کی سزا نہیں بڑھائی گئی بلکہ اس حدیث آحاد پر اس طرح عمل کریں گے کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بدلے پس سنو کوڑے مطابق حکم کتاب اللہ کے حد شرعی ہوں گے اور ایک سال کے لئے جلا وطن کر دینا موافق حکم حدیث کے بطور سزا کے حاکم شرع سے متعلق ہوگا اگر حاکم شرع مصلحت وقت دیکھے تو سیاستاً یہ سزا بھی دے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کنوا را جب زنا کرے کنواری کے ساتھ تو سنو کوڑے اور ایک سال کے لئے جلائے وطن ہے اس کو مسلم اور ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے اور قرآن میں یہ ہے الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ بَعْدَ أُخْرَىٰ ۚ وَكَانَ حُكْمُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ لَا يَدْفَعُ السَّيْئَةَ إِلَّا جَلْدًا ۚ وَمَن يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ عَمَلًا فَلَا ضَرَرَ وَلَا نَفْعَ ۚ وَلِلَّهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ ۚ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا اللَّهُ يَفْعَلُ بِعِبَادِهِ مَا يَأْتِيهِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا ذَا جَلَالٍ ۚ

کوڑے مارو امام شافعیؒ نے خبر واحد سے اس نص پر یہ اضافہ کیا ہے کہ غیر محسن زنا کرنے کو کوڑے بھی ماریں اور جلائے وطن بھی کریں خفیہ اس امر کو اس لئے جائز نہیں رکھتے کہ کتاب پر زیادتی نسخ ہے اور ان کے نزدیک خبر واحد سے جو ظنی ہوتی ہے نسخ کتاب کا جو قطعی ہے درست نہیں اس لئے انہوں نے صرف سنو کوڑے مارنے کا حکم دیا اور جلائے وطن کرنے کو ملتوی رکھا۔ خفیہ کے نزدیک یہ حدیث اُس آیت سے منسوخ ہو گئی ابتداء اسلام میں اس حدیث پر عمل درآمد تھا جب آیت اتری تو حدیث کا حکم جلا وطن کی نسبت منسوخ سمجھا گیا کیونکہ آیت میں تمام حد صرف کوڑے مارنا ہے اس کے سوا کوئی دوسرا امر نہیں تو جلائے وطن تمام حد میں سے نہ ہوگا شافعیؒ کے نزدیک حد زنا کا ایک جزو سال بھر کے لئے جلائے وطن بھی ہے ابو خنیفہؒ اس کو حد زنا کا جزو نہیں مانتے بلکہ اس کو سیاست کے لئے قرار دیتے ہیں یعنی حاکم کسی کو سیاست کسی مصلحت کی واسطے چند روز کو جلا وطن کر دے تو جائز ہے دلیل اس کی یہ ہے۔ عبد الرزاق نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے امیہ بن خلف کو خیبر کی طرف نکلوادیا تھا وہ ہرقل سے مل گیا اور نصرانی ہو گیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں اب کسی کو جلا وطن نہیں کروں گا۔ پس اگر جلائے وطن حد کا جزو ہوتا تو حضرت عمرؓ جیسے صحابی جو حدود کے قائم کرنے میں بڑے محتاط تھے کبھی جلائے وطن کا عہد نہ کرتے کیونکہ حد ارتداد سے ترک نہیں ہو سکتی اس سے معلوم ہوا کہ جلائے وطن کو نہ صرف سیاست کے لئے تھا۔

شرح ۲۔ تیسری مثال خداوند تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ چاہئے کہ وہ خانہ کعبہ کا طواف کریں یہ آیت سہمی طواف کعبہ میں مطلق ہے لہذا بوجہ خبر آحاد کے اس پر وضو کی شرط نہیں بڑھائی گئی بلکہ حدیث پر اس طرح عمل ہوگا کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بدلے اور صورت اس کی یہ ہے کہ مطلق طواف موافق حکم کتاب اللہ کے فرض ہوگا اور طواف میں وضو کرنا مطابق حدیث آحاد کے واجب ٹھہرے گا اگر اس واجب یعنی وضو کو بحالت طواف ترک کرے گا تو ایک جانور کے ذبح کرنے سے نقصان پورا ہو جائے گا۔ تشریح اس کی یہ ہے کہ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ خانہ کعبہ کے طواف کے لئے طہارت فرض ہے طواف بغیر طہارت کے جائز نہیں کیونکہ ابن عباسؓ سے ترمذی، نسائی اور دارمی نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انکم تتکلمون فیہ یعنی طواف کرنا گوردنہ کعبہ کے مانند نماز کے ہے مگر فرق اس قدر ہے کہ تم طواف میں بولتے ہو اور جبکہ طواف نماز کے مثل ٹھہرا تو جس طرح نماز کے لئے طہارت شرط ہے اسی طرح طواف کے لئے بھی شرط ہوگی۔ امام ابو خنیفہؒ کہتے ہیں کہ طواف لفظ خاص ہے اس کے معنی معلوم ہیں یعنی خانہ کعبہ کے آس پاس پھرنا۔ تو اس صورت میں طہارت کی شرط اس کے ساتھ مقرر کرنا بیان تو ہو نہیں سکتا کیونکہ خود صاف ہے بلکہ یہ شرط خاص کے اطلاق کو منسوخ کرے گی اور نسخ خبر واحد کے ساتھ ناجائز ہے غایت یہ ہے کہ شرط طہارت طواف کے لئے واجب ہوگی جس کے ترک سے طواف میں نقصان لازم آتا ہے اور اس کی تلاقی اس طرح ہو سکتی ہے کہ اگر طواف زیارت ہے تو قربانی کر دے اور اگر دوسری قسم

کا طواف ہے تو صدقہ دے دے یہ بھی یاد رکھو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو طواف کو نماز کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو اس سے یہ مراد نہیں کہہ رات میں دونوں برابر ہیں دیکھو طواف میں رکوع اور سجود کہاں ہے پس تشبیہ میں یہ لازم نہیں کہ مشابہ میں وہ تمام باتیں ہوں جو مشابہہ میں پائی جاتی ہیں پس مراد اس سے کہ طواف مثل صلوٰۃ کے ہے یہ ہے کہ طواف ثواب میں نماز کی طرح ہے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَارْكُوعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ مطلق في مسمى الركوع فلا يزداد عليها شرط التعديل بحكم الخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون مطلق الركوع فرضاً بحكم الكتاب والتعديل واجباً بحكم الخبر مع وعلى هذا قلنا يجوز التوضي بماء الزعفران وبكل ماء خالطه شئ طاهر فغير احد اوصاف لان شرط المصير الى التيمم عدم مطلق الماء وهذا قد بقي ماءً اطلاقاً فان قيد الاضافة ما زال عنه اسم الماء بل قتره فيدخل تحت حكم مطلق الماء وكان شرط بقائه على صفة المنزل من السماء قيد الهذ المطلق وبه يخرج حكم ماء الزعفران والصابون والاشنان وامثاله وخارج عن هذه القضية الماء النجس بقوله تعالى وَلَئِنْ تَرٰئِدُ لِیْطَهِّرْكُمْ وَالنَّجْسَ لَا یَفِیْدُ الطَّهَارَةَ وبهذه الاشارة علوان الحدث شرط لوجوب الوضوء فان تحصيل الطهارة بدون وجود الحدث محال۔

شرح ۱۔ چونکہ مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ رکوع کو رکوع کرنے والوں کے ہمراہ رکوع کا یہ قول مسماۓ رکوع میں مطلق ہے اس لئے اس حکم مطلق پر بوجہ حدیث اُحاد کے تعدیل کی شرط نہیں بڑھائی جائے گی ہاں حدیث پر اس طرح عمل کیا جائے کہ کتاب اللہ کے حکم میں تغیر نہ آئے پس مطلق رکوع مطابق حکم کتاب اللہ کے فرض ہوگا اور تعدیل موافق حکم حدیث کے واجب ٹھہرے گی تفصیل اس کی یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے وارکعوا واسجدوا یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو رکوع کے معنی یہ ہیں کہ قیام کی حالت کو ترک کر کے سجدہ کر کے ان دونوں ہاتھ گھٹنوں پر ٹیک دے اور سجدہ اسے کہتے ہیں کہ پیشانی زمین پر رکھ دے۔ امام شافعی امام احمد اور امام ابو یوسف ان دونوں کے ساتھ تعدیل ارکان کو ملا۔ تھے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ رکوع اور سجدہ کے حالات میں اطمینان رکھنے جلدی نہ کرے رکوع کے بعد کھڑا ہو تو سجدہ کو بجا۔ نہ میں گھبراہٹ نہ کرے اور دو سجدوں کے درمیان میں بیٹھے تو اسوقت بھی اطمینان بیٹھے اسی وجہ سے ان تینوں ائمہ نے تعدیل ارکان کو فرض قرار دیا ہے پس اگر یہ ارکان فوت ہو جائیں تو نماز فوت ہو اور دلیل اس پر ایک حدیث لاتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا اور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے کونے میں بیٹھے ہوئے تھے اس نے نماز پڑھی جس میں رعایت تعدیل ارکان اور نومه اور

جلسہ کی خوب نہ کی پھر آیا اور حضرت کو سلام کیا آپ نے اُس کو سلام کا جواب دیا اور فرمایا ارجع فصل فانك لو قتل یعنی پھر چلا اور نماز پڑھ کیونکہ تو نے نماز نہیں پڑھی اور اسی طرح کئی بار ہوا آخر کار اُس نے تیسری بار یا چوتھی بار میں عرض کیا کہ مجھ کو یا رسول اللہ سکھائیے آپ نے فرمایا کہ تو نماز میں رکوع کر یہاں تک کہ تو اُس میں بیٹھ کر اور پھر سر کو اٹھا یہاں تک کہ تو سیدھا کھڑا ہو پھر سجدہ کر یہاں تک کہ تو دل جمعی سے سجدہ کرے پھر سر اٹھا یہاں تک کہ تو دل جمعی سے بیٹھے الی آخر۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ وارکعوا اور وانجذوا الفاظ خاص ہیں اور خاص میں بیان تفسیر کی احتیاج نہیں ہوتی اور حدیث کا مضمون بطور بیان کے نص مطلق کے ساتھ والبتہ نہیں ہو سکتا تو اب اگر حدیث کے مضمون کو اُس سے ملایا جائے گا تو نسخ سمجھا جائے گا پس حدیث نص کے اطلاق کی ناسخ قرار پائے گی حالانکہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد سے نص کا نسخ جائز نہیں۔ کیوں کہ خبر واحد ظنی ہے اور نص قطعی۔ پس امام ابو حنیفہ نے اس مقام پر ایسا فاصلہ کیا کہ جو کچھ قرآن سے ثابت ہے وہ تو فرض ہے اور وہ صرف رکوع اور سجدہ سے کا حکم ہے اور جو کچھ سنت سے معلوم ہوا وہ واجب ہے۔

ش ح ۲۔ یعنی چونکہ مطلق ہمارے نزدیک واجب العمل ہے اسی واسطے ہمارے علمائے حنفیہ کے نزدیک زعفران کے پانی اور ہر ایک ایسے پانی کے ساتھ وضو درست ہے جس میں پاک چیز مل گئی ہو اور اُس کے اوصاف میں سے ایک کو بدل دیا ہو کیونکہ تنہیم اسی وقت درست ہے کہ مطلق پانی موجود نہ ہو چنانچہ اللہ نے فرمایا ہے فان لم تجدوا ماء فتمسوا یعنی اگر مطلق پانی نہ پاؤ۔ تو پاک مٹی سے تمیم کرو امام شافعی کہتے ہیں کہ ماء زعفران اور ماء صابون وغیرہ اپنی تقصید کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے تحت میں داخل نہ ہوں گے فان لم تجدوا ماء کیونکہ یہاں ماء کا لفظ مطلق ہے پس پانی ایسا خاص ہونا چاہئے جیسا کہ برستا ہے تاکہ ماء مطلق کے تحت میں داخل رہے۔ جواب اس کا یوں دیا گیا ہے کہ جو اضافت ماء زعفران یا ماء صابون وغیرہ میں پائی جاتی ہے اُس سے پانی کا نام دور نہیں ہوتا بلکہ اس اضافت سے زیادہ ثبوت اطلاق اسم ماء کا ہو گیا اگر کوئی کہے۔ پانی اٹھا دے اور دوسرا ماء صابون یا ماء زعفران لے آئے تو لغت کی رو سے بعید نہ ہوگا ہاں بعض جگہ ماء کی اضافت ایسی بھی ہے کہ اُس سے اطلاق ماء کا نہیں رہتا جیسے ماء الور کہ اگر کوئی پانی مانگے اور ماء الور دیا جائے تو یہ لغت کے خلاف ہوگا۔ پس ماء الزعفران اور ماء الصابون میں اضافت کی وہ حالت ہے جو ماء البیڑ اور ماء العین میں ہے۔ البتہ ماء کی اضافت کی حالت دوسرے لفظ کی طرف موقع استعمال سے ظاہر ہوتی ہے اگر کوئی شخص ہاتھ منہ دھونے یا وضو کرنے یا نہانے کو پانی مانگے اور ماء الصابون یا ماء الزعفران لا دیا جائے تو مضائقہ نہ ہوگا کیونکہ غرض طہارت کا حاصل کرنا یا صفائی کا حاصل کرنا ہے اور وہ ان سے حاصل ہے اور اگر پیلے کو پانی مانگا جائے اور ماء الزعفران یا ماء الصابون لا دیا جائے تو یہ بے وقوفی میں داخل ہوگا اور بعض جگہ ماء کی اضافت دوسرے لفظ کی طرف ہو کر اصطلاحی نام مقرر ہو گیا ہے جیسے ماء الخلاف عرق بید مشک کا نام ہے اور ماء الصل شہد سے ایک خاص طرح سے تیار کئے ہوئے پانی کا نام ہے اور ماء الشعیر آشبو کا نام ہے اور ماء اللحم ایک خاص طرح سے گوشت سے مقطر کئے ہوئے پانی کا نام ہے اور ماء الور عرق کلاب کا نام ہے بہر صورت ماء الزعفران اور ماء الصابون سے وضو کرنے کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور اگر یہ شرط لگانی جائے کہ پانی اسی حالت اور اطلاق پر باقی رہے جیسا کہ آسمان سے اُترا تھا تو اس شرط کے لگانے سے مطلق میں قید زیادہ ہوگی جس سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی۔ اس قاعدہ مذکورہ کے موافق ماء زعفران و ماء صابون اور ماء اشتان کی نسبت حکم دیا گیا کہ ان سے وضو و غسل درست ہے اگر یہ شبہ پیدا ہو کہ ماء نجس یعنی ناپاک پانی اس تقریر سے مطلق ماء کے تحت داخل ہوتا ہے تو چاہئے کہ اُس سے بھی وضو درست ہو جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ ناپاک پانی آیت کے اس دوسرے جملے سے خارج ہے ولکن یُؤید بلیطہ قو کہ یعنی خدا ارادہ کرتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور ناپاک پانی سے

تظہیر یعنی پاکی حاصل نہیں ہوتی لہذا اس سے وضو اور غسل درست نہ ہوگا۔ اس اشارہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وضو کے واجب ہونے کے واسطے وضو کا ٹوٹنا شرط ہے کیونکہ بغیر ٹوٹنے وضو کے طہارت حاصل کرنا ناممکن ہے۔ اگر یہ شبہ نہ ہو کہ الوضوء علی الوضوء نور علی نور آیا ہے یعنی باوجود وضو کے پھر وضو کرنا زیادتی ثواب و نورانیت کا موجب ہے پس حارت کا ہونا وضو کے واسطے شرط نہ ہوا تو ثواب اس کا یہ ہے کہ باوجود وضو کے وضو کرنا واسطے حصول طہارت کے نہیں بلکہ واسطے حصول زیادتی فضیلت کے ہے۔

ج. قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ المظاہر اذا جامع امرأته فی خلال الاطعام لا یستأنف الاطعام لان الکتاب مطلق فی حق الاطعام فلا یزاد علیہ شرط عدم المسیس بالقیاس علی الصوم بل المطلق یجری علی اطلاقہ والمقید علی تقيیدہ -

شرح: ا۔ مطلق کے اطلاق پر حمل کرنے کے متعلق امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ مظاہر نے (یعنی جس شخص نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا ہے) کھانا مساکین کو کھلانے کے درمیان میں بغیر ٹھاٹھ مسکینوں کے پورا ہونے کے اپنی زوجہ سے جس سے ظہار کیا تھا جماع کر لیا تو وہ از سر نو سب مساکین کو کھانا نہ کھلائے بلکہ جو باقی رہ گئے اُن کو کھلا دے کیونکہ کتاب اللہ میں کفارہ ظہار میں یہاں ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کا ذکر ہے مطلق ہے اس قید کے ساتھ مقید نہیں کہ زوجہ کو کفارہ پورا ہونے تک ہاتھ نہ دگائے ہاں روزوں کا کفارہ ظہار اس قید کے ساتھ مقید ہے جیسا کہ فرمایا ہے وَالَّذِينَ يَكْفُلُونَ مِنْ لَسَاءِهِمْ ثُمَّ يَنْكِحُوْنَ ذٰلِكَ مَا قَالُوْا فَيَكْفُرُوْا بِرَقْبَةٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَتَمَآثَرَا ذٰلِكُمْ تُوْغْلُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فِصْيَاً مِنْ شَهْرَيْنِ مُتَمَآثِرَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَتَمَآثَرَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاَطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيْنًا یعنی جو لوگ اپنی عورتوں سے ظہار کرتے ہیں اُن کی صحبت کو اپنے اوپر اس طرح حرام کر لیتے ہیں پھر جو بات کہی جاتی اس سے خود کرنا چاہتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ تحریم جاتی رہے اور زوجہ حلال ہو جائے تو ان کو ایک غلام آزاد کرنا چاہئے قبل اس سے کہ جماع واقع ہو اس سے تم کو نصیحت ہوگی اور اللہ خبر رکھتا ہے جو کچھ تم کرتے ہو پھر جو کوئی آزاد کرنے کے لئے غلام نہ پائے تو دو مہینے کے متواتر بلا فصل روزے رکھے وہ بھی قبل اس بات کے کہ جماع واقع ہو پھر جو کوئی روزہ نہ رکھ سکے تو ساٹھ فقیروں کو کھانا دینا ہوگا۔ دیکھو اللہ تعالیٰ نے کفارہ ظہار میں تین چیزوں کا ذکر فرمایا ہے۔ ایک غلام آزاد کرے۔ دوسرے اگر غلام نہ ملے تو دو مہینے کے پے در پے روزے رکھے تیسرے اگر روزے رکھنے کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے پہلی اور دوسری قسم کو مقید کیا ہے اس بات کے ساتھ کہ قبل اس سے کہ جماع واقع ہو۔ اور تیسری قسم کو مطلق چھوڑا۔ سو جو شخص کفارہ ظہار ٹھاٹھ روزے رکھ کر ادا کرنا چاہے وہ تمام روزے پورا کرنے سے پہلے اپنی زوجہ کے پاس نہیں جاسکتا اگر جائے گا تو پھر از سر نو تمام روزے رکھنے پڑیں گے۔ پس امام اعظم کے نزدیک کفارہ صوم پر جو مقید ہے قیاس کر کے کفارہ طعام مساکین کو مقید نہیں کریں گے مطلق مطلق ہے گا اور مقید مقید۔ اور امام شافعی ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینے کو بھی اُن دونوں پر حمل کرتے ہیں ان کے نزدیک جس عورت سے ظہار کیا تھا تو اُس سے صحبت کرنے سے قبل ہی ٹھاٹھ مسکینوں کو کھانا دیوے اگر بعد صحبت کے دے گا تو درست نہ ہوگا مگر امام شافعی کے نزدیک اتنا ضرور ہے کہ اگر ٹھاٹھ مسکینوں کو کھانا دینے کے اندر عورت مذکورہ سے رات کو یا دن کو صحبت کرے گا تو نئے سرے سے پھر کھانا دینا نہیں پڑے گا جیسا کہ دو مہینوں کے روزوں کے اندر صحبت کر لینے سے یا ایک دن بھی افطار کر لینے سے نئے سرے سے پھر روزے رکھنے پڑتے ہیں۔ اس لئے ان روزوں میں پہلے

درپے ہونا اور صحبت سے پیشتر رکھنا شرط ہے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اطلاق مطلق اور تقييد مطلق پر علیحدہ علیحدہ عمل کرنا ممکن ہے کیونکہ دونوں میں تضاد ہے نہ تنافی تو پھر مطلق کو مقید پر عمل کرنا کیا ضرور ہے۔

ع وكذلك قلنا الرقبة في كفارة الظهار واليمين مطلقه فلا يزداد عليه شرط الايمان بالقياس على كفارة القتل - مع فان قيل ان الكتاب في مسم الراس يوجب مسم مطلق البعض وقد قيد تموه بمقدار الناصية بالخبر والكتاب مطلق في انتهاء الحرمة الغليظة بالنكاح وقد قيد تموه بالدخول بحديث امرأة رفاعه - مع قلنا ان الكتاب ليس بمطلق في باب المسم فان حكم المطلق ان يكون الا في باي فرد كان اتيا بالامور به والا في باي بعض كان ههنا ليس بايت بالامور فانه لو مسم على النصف او على الثلثين لا يكون الكل فرضا وبه فارق المطلق المجمل مع واما قيد الدخول فقد قال البعض ان النكاح في النص حمل على الوطى اذا العقد مستفاد من لفظ الزوج وبهذا يزول السؤال مع وقال البعض قيد الدخول ثبت بالخبر وجعلوه من المشاهير فلا يلزمهم تقييد الكتاب بخبر الواحد الواحد

شرح ۱۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ کفارہ ظہار اور کفارہ قسم میں مطلق غلام کا آزاد کرنا آیا ہے خواہ مسلمان ہو یا کافر اور کفارہ قتل میں مسلمان غلام آیا ہے تو جہاں مطلق ہے وہاں مطلق پر عمل کیا جائے گا اور جہاں مقید ہے وہاں مقید ہے کلمہ مطلق کو مقید پر قیاس نہیں کریں گے۔ امام شافعی نے کفارہ ظہار اور کفارہ یمن کے رقبوں کو کفارہ قتل پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ کافر کا آزاد کرنا درست نہیں۔ کفارہ قتل کے باب میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ **وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَهُوَ يُورِثُ رَقَبَةً مُّؤْمِنَةً** یعنی جس نے مسلمان کو غلطی سے مار ڈالا تو اس کو ایک مسلمان غلام کو آزاد کرنا چاہئے۔ باوجودیکہ ظہار اور قسم کے کفاروں میں مطلق رقبہ مذکور ہے وہ کہتے ہیں کہ تمام کفاروں کی جنس ایک ہے امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ ان دونوں کی جنس میں اطلاق ہے یعنی تحریر رقبہ واقع ہے اس لئے یہاں مطلق کو مقید پر عمل نہیں کیا جائے گا اور کفارہ ظہار و قسم میں کافر و مؤمن ہر طرح کا غلام آزاد ہو گا کیونکہ دونوں میں عمل ممکن ہے اور دونوں میں نہ تضاد ہے نہ تنافی۔

شرح ۲۔ یعنی اگر یہ شبہ پیدا ہو کہ علمائے حنفیہ کے نزدیک مسامح جو کتاب اللہ میں مطلق ہے حدیث سے ناصیہ کی مقدار کے ساتھ مقید کیا گیا ہے حالانکہ حنفیہ کے قاعدے کے مطابق مطلق کتاب اللہ کو حدیث سے مقید نہیں کرتے۔ اور دوسرا شبہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں ہے کہ جب کسی شخص نے اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دیدیں تو دوسرے شخص کے ساتھ صرف نکاح ہو جانے اور طلاق دیدینے سے پہلے خاوند کو اس مطلقہ ثلاثہ کا نکاح کر لینا درست ہو جاتا ہے۔ علمائے حنفیہ نے اس مطلق کو حدیث رفاعہ سے مقید کر دیا ہے کہ صرف نکاح سے حرمت غلیظہ کی انتہا نہیں ہوتی بلکہ نکاح کے ساتھ زوجین کا ہم بستر ہونا بھی شرط ہے۔ یہاں

مطلق کتاب کو مقید کر دیا ہے ان دونوں کا کیا جواب ہے۔

شیخ سلم پہلی بات کا جواب تو یہ ہے کہ مسئلہ مسح سر میں جو کتاب اللہ میں دَامَتْحُوا رُءُوسَكُمْ وہ مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے مطلق اس واسطے نہیں کہ حکم مطلق کا یہ ہے کہ اس کے افراد میں سے جس فرد پر عمل کرے گا تو مامور بہ کا ادا کرنے والا ہوگا اور یہاں اگر کسی شخص نے آدھے سر پر مسح کیا یا دوثلث پر مسح کیا تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ آدھے سر کا یا دو تہائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور جب مسح سر میں آیت مجمل ہے کہ اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ تمام سر پر مسح کیا جائے یا بعض پر تو اس کو نبی علیہ السلام کے فعل نے بیان کر دیا اور وہ یہ ہے کہ مسلم اور طبرانی اور ابو داؤد اور بخاری نے بغیرہ بن شعبہ سے روایت کی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ فمسح بनावیثہ وعلی العمامۃ وعلی الخفین۔ یعنی جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا تو مسح کیا اپنے ناصیہ اور عمانے اور موزوں پر اور ناصیہ آگے سے چوتھائی سر کی برابر ہوتا ہے اور ابو داؤد اور حاکم نے انس سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ وضو کرتے تھے اور ان کے سر پر عمامہ تھا پس اپنا ہاتھ عمانے کے نیچے لائے اور مقدم سر کو مسح کیا۔ مقدم سر سے مراد وہی ناصیہ ہے کہ آگے سے چوتھائی سر ہوتا ہے اور ایسے ہی یہی چوتھائی نے عطائے سے روایت کی ہے اور آگے سے چوتھائی سر کا مسح کرنا حضرت عثمان سے بھی مروی ہے۔ اس کو سعید بن منصور نے روایت کیا ہے۔ غرض کہ ناصیہ سر کا مسح فرض ہونے کے لئے یہ احادیث بیان ہیں۔

شیخ سلم۔ اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ بعض علماء کے نزدیک حتی تنکح زوجاً غیرک میں نکاح کے معنی عورت سے صحبت کرنے کے ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ زوج کے لفظ سے نکاح تو پہلے ہی معلوم ہوتا تھا زوج اور زوجہ جب ہی کہلاتے ہیں کہ طرفین میں نکاح ہو گیا جب نکاح پہلے سے مفہوم ہو گیا تو تنکح کے معنی عورت سے صحبت کرنے کے ہوں گے تاکہ تکرار لازم نہ آئے غرض اس صورت میں تو سوال وارد ہی نہیں ہوتا۔

شیخ سلم۔ اور بعض علماء کے نزدیک ہمیشہ ہونا حدیث مشہور سے ثابت ہے حدیث آحاد سے ثابت نہیں۔ اور حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ حدیث رفاعہ مشہور کے درجہ میں ہے حدیث آحاد نہیں اور وہ یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ رفاعہ کی عورت حضرت کے پاس آئی اور کہنے لگی کہ یا حضرت میرے خاوند نے مجھ کو تین طلاق دیں سو میں نے عبد الرحمن بن زبیر سے نکاح کیا پس میں نے اس کو ایسا پایا جیسے کھڑے کا کھونٹ یعنی نامرد ہے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے اور فرمایا اتوبین ان تو جنتی الی رفاعۃ کا حتی تذوق عسلہ ویدوق عسلک۔ یعنی کیا تو چاہتی ہے کہ رفاعہ کے نکاح میں پھر پلٹ جائے یہ نہیں درست ہے جب تک کہ تو اس دوسرے خاوند کا شہدہ نہ چکے اور وہ تیرا شہدہ نہ چکے یعنی بدو ن صحبت اول خاوند سے نکاح درست نہیں عائشہ نے کہا ہے کہ سعید جماع ہے۔

ع فصل فی المشترك والموول

ع المشترك ما وضع لمعینین مختلفین اولمعان مختلفۃ الحقائق مثالہ قولنا جارية فانها تتناول الامۃ والسقینۃ والمشتري فانه يتناول قابل عقد البیع وکوکب السماء وقولنا بائن فانه یحتمل البین والبیان ع وحکم المشترك انه اذا تعین الواحد مراداً به سقط اعتبار ارادة غیره ولهذا اجمع العلماء رحمهم الله تعالى علی ان لفظ القروء

المذكور في كتاب الله تعالى محمول اما على الحيض كما هو مذهبنا وعلى الطهر كما هو
مذهب الشافعي مع وقال محمد اذا اوصى لموالي بني فلان ولبنی فلان موال من
اعلى موال من اسفل فمات بطلت الوصية في حق الفریقین لاستیالة الجمع بينهما

نشأت - فصل مشترک اور ٹوٹل کے بیان میں

نش ۲۶ مشترک وہ ہے جو وضع کیا جائے دو مختلف معنی کے واسطے یا دوسرے زیادہ معانی مختلفہ کے لئے مثلاً کلمہ جار یہ کہ اس کے دو معنی
میں ایک کنیز دوم کشتی۔ اسی طرح کلمہ مشتری شامل ہے خریدار کو اور آسمان کے ستاروں میں سے ایک ستارے کو یا ہم کہیں بائیں تو اس میں دو معنی
کا احتمال ہے ایک جدا ہونے والے کا دوسرے بیان کرنے والے کا۔ مشترک کی دلالت ہر معنی پر حقیقتہً ہوتی ہے۔ اور ہر معنی کے
واسطے ابتداءً جدا وضع کیا جاتا ہے اور تمام معنی مختلفاً محدود ہوتے ہیں مگر بعض علما نے عربیت مشترک کے وجود کے منکر
میں اور اکثر اس کے قابل ہیں اور وہ یا تو دو وضع کا وضع کیا ہوا ہے کہ ایک نے ایک معنی کے واسطے وضع کیا اور دوسرے نے
دوسرے معنی کے لئے پھر اس لفظ نے دونوں معنی میں شہرت پکڑ لی یا ایک ہی بار دونوں معنی کے لئے بنایا گیا ہوتا کہ سننے والے پر ابہام
رہے کیونکہ کبھی تصریح سے خرابی پیدا ہونے کا احتمال ہوتا ہے چنانچہ انس بن مالک سے ہجرت کے قصہ طویل میں بخاری نے روایت
کی ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غار کی طرف چھپنے کو چلے تو جو لوگ حضرت ابو بکرؓ سے ملتے تو پوچھتے کہ اے ابو بکرؓ کیوں
ہے جو تمہارے آگے بیٹھا ہوا ہے ابو بکرؓ کہہ دیتے ہذا رجل یھدی السبیل یہ ایک شخص ہے کہ میری رہبری کرتا ہے۔ انسؓ کہتے
ہیں کہ لوگ یہ سمجھنے لگے کہ وہ اس ظاہری رستے کی رہبری مراد لیتے ہیں۔ حالانکہ وہ نیکی کی راہ مراد لیتے تھے اکثر زبان میں الفاظ مشترک
کے ہونے میں شبہ نہیں اور اس بات کو تسلیم نہ کرنے والا کو یا ضرورت کا منکر ہے اور مراد مشترک سے مشترک فیہ بے حرف جار اور
ضمیر محذوف ہو گئے ہیں مثلاً لفظ جار یہ کہ کنیز اور کشتی کے معنی میں مشترک ہے اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ جار یہ مشترک فیہ ہے
یعنی دونوں معنی اس میں مشترک ہیں پس مشترک، معانی میں نہ لفظ اور لفظ جار یہ مشترک فیہ ہے اور مشترک فیہ میں عموم نہیں ہوتا اس لئے
کہ عام کو کثیر غیر محصور کے واسطے ایک دفع وضع کرتے ہیں اور مشترک ہر معنی کے لئے علیحدہ موضوع ہوتا ہے پس عام ایک ہی
وضع کے اعتبار سے سب معانی پر صادق آتا ہے اور مشترک بطریق بدلیت کے صادق آتا ہے اسمائے اشارات اور مضمرات
کے معانی اگرچہ کثیر ہیں لیکن ہر معنی کے لئے وضع علیحدہ علیحدہ نہیں ہے بلکہ معنی میں تعداد استعمال کی وجہ سے ہے اس لئے مشترک
سے خارج ہیں اور متحد المعنی میں داخل ہیں اور عام اور مشترک میں منافات نہیں البتہ عام اور خاص میں منافات ہے کیونکہ ممکن نہیں
کہ جو لفظ جس حیثیت سے خاص ہے وہ اُس حیثیت سے عام بھی ہو۔

نش ۳۵ لفظ مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب ایک معنی مراد ہو گئے تو دوسرے معنی کا ارادہ نہیں کر سکتے اسی واسطے علماء کا اسی پر اجماع
ہے کہ لفظ قروہ سے کتاب اللہ میں یا حیض مراد ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے یا موافق مذہب شافعی کے طہر مقصود ہے۔ یہ
مذہب جمہور حنفیہ کا ہے۔ اور اگر متعدد معنی لفظ مشترک سے ایک استعمال میں ایک ہی وقت میں مراد ہوں تو اسے عموم مشترک
کہتے ہیں اور علماء نے اس امر میں اختلاف کیا ہے نظیر اس کی یہ ہے کہ کوئی کہے عایت الحجاب یہ یعنی میں نے جاریہ کو دیکھا اور جار یہ
کے دو معنی ہیں ایک کنیز دوسرے کشتی تو کیا ان کا کہہ دینے سے یہ دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں یا کسی نے کہا اقوہ ہند تو اس سے مراد
یہ ہو سکتی ہے کہ ہند کو حیض ہوا یا ہند حیض سے پاک ہوئی کیونکہ قرانات اضداد میں سے ہے امام ابو حنیفہؒ امام فخر الدین رازیؒ۔
شافعیؒ۔ ابو الحسنؒ کوئی حنفی اور معتزلہ میں سے ابو الحسین بصریؒ۔ ابو علیؒ جبائیؒ۔ اور ابو ہاشمؒ کے نزدیک مشترک کے لئے عموم نہیں۔ امام

شافعی امام مالک قاضی ابو بکر باقلانی شافعی اور عبد الجبار معتزلی کے نزدیک معانی غیر متضادہ میں عموم جائز ہے اور بعض علماء کے نزدیک جن میں ایک صاحب ہدایہ بھی ہے مشترک کا عموم نفی میں جائز ہے اثبات میں جائز نہیں نظیر اس کی یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ تیرے مولا سے بات نہ کروں گا مولا لفظ مشترک ہے آزاد کرنے والے اور غلام آزاد میں اور مخاطب کے دونوں قسم کے مولوں یعنی ایک تو وہ خود کسی کا آزاد کیا ہوا غلام ہو اور دوسرے اُس نے کسی غلام کو آزاد کیا ہو پس مخاطب کے جو نسے مولا سے کلام کرنے کا قسم ٹوٹ جاوے گی کیونکہ نفی کے موقع پر مشترک عام ہو جاتا ہے اثبات کے موقع پر مشترک کے واقع ہونے کی مثال مصنف کے اس قول سے ظاہر ہے۔ مع ۴ امام ابو حنیفہ اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ جب ایک شخص نے بنی فلان کے مولیٰ کے لئے وصیت کی یعنی یہ کہا کہ فلاں قبیلے کے مولیٰ کو میری طرف سے یہ دے دو اور قبیلے کے مولیٰ اور برکے درجے کے بھی ہیں اور نیچے کے درجے کے بھی ہیں اور مولیٰ کا لفظ دونوں میں مشترک ہے اس موقع پر جو عدم تعین ایک معنی کے وصیت باطل ہو جائے گی فریقین کو کچھ نہیں ملے گا کیونکہ دونوں معنی متماہن نہیں لے سکتے۔ بھید اس میں یہ ہے کہ جہت میں اختلاف ہے کیونکہ مولیٰ کا اطلاق غلام کے آزاد کر فیوالوں پر بھی ہوتا ہے اور آزاد کے ہونے غلاموں پر بھی پس یہ لفظ مشترک ہوگا تو یہ دونوں مطلب اثبات کے مقام میں ایک لفظ سے ایک استحال میں حاصل نہیں ہو سکتے اور دونوں قسم کے مولیٰ کا اس وصیت میں جمع ہونا محال ہوگا۔ مولیٰ قسم اعلیٰ اور مولیٰ قسم اسفل سے یہ مراد ہے کہ اُس قبیلے کے دو قسم کے مولیٰ ہوں ایک تو ایسے کہ جنہوں نے خود اس قبیلے کو آزاد کیا ہو اور دوسرے ایسے مولیٰ ہوں کہ جو اُس کے غلام تھے اور اُس نے اُن کو آزاد کر دیا ہے

اع وعدم الرجحان ۴ وقال ابو حنیفۃ "اذا قال لزوجته انت علی مثل امی لایکون مظاهرا لان اللفظ مشترك بین الکرامة والحرمۃ فلا یترجح جهة الحرمۃ الابلانیۃ مع وعلی هذا مع قلنا لا یجب النظیر فی جزاء الصید ۵ لقولہ تعالیٰ فجزأؤ مثلاً ما قتل من الثعم لان المثل مشترك بین المثل صورة و بین المثل معنی وهو القیمۃ ۶ مع وقد اید المثل من حیث المعنی بهذا النص فی قتل الحمام والعصفور ونحوهما بالاتفاق فلا یراد المثل من حیث الصورة اذ لا عموم للمشارك اصل فیسقط اعتبار الصورة لاستحالة الجمع مع ثم اذا ترجح بعض وجوه المشارك بغالب الراى یصیر مؤولا مع وحکم المؤول وجوب العمل بہ مع احتمال الخطاء ۷ مع ومثاله فی الحکیات اذا اطلق الثمن فی البیع کان علی غالب نقد البلد وذلك بطریق التاویل ولو کان النقود مختلفۃ فسد البیع لما ذکرنا

شرح ۱ اور نہ ایک قسم کے مولیٰ کو دوسرے قسم کے مولیٰ پر ترجیح ہونے کی کوئی صورت پائی جاتی ہے پس ایک معنی کو نہیں لے سکتے اس لئے کہ آدمیوں کے مقاصد ایسے معاملات میں متفاوت ہوتے ہیں بعض آدمی مالکوں کے ساتھ جنہوں نے آزاد کیا ہے سلوک کرنا پسند کرتے ہیں تاکہ اُن کے احسان کا شکریہ ظاہر ہو اور بعض آزاد کئے ہوئے غلاموں کے ساتھ ترجم یا کسی اور وجہ سے احسان کرنا پسند کرتے ہیں یا یہ ہو کہ موصی کے ساتھ کسی ایک کان میں سے کوئی خاص حق متعلق ہو یا موصی کوئی غرض کسی خاص قسم سے رکھتا ہو۔

شع ۱۲ اور امام اعظم نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو میرے اوپر میری ماں کے مانند ہے اس کہنے سے مظاہر نہیں ہوگا۔ کیونکہ علیٰ مثل امی کا جملہ مشترک ہے درمیان کرامت و حرمت کے پس ظہار کی جہت کو جو ایک طرح کی طلاق ہے ترجیح نہ دی جائے گی مگر اُس وقت کہ مظاہر نے ظہار کی نیت سے یہ جملہ کہا ہو۔

شع ۱۳ یعنی اسی قاعدہ کلیہ کی وجہ سے کہ مشترک کے ایک معنی لینے سے دوسرے معنی اس جگہ متروک ہو جاتے ہیں۔

شع ۱۴ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ جب محرم نے حرم میں کسی وحشی جانور کو شکار کر لیا ہو یا مار دلا ہو تو اُس کے بدلے اُس کی صورت کا جانور واجب نہیں ہوتا بلکہ جزا اس کی وہ ہے جو وہ شخص عادل اُس کی قیمت اُسی جگہ کے مطابق جہاں وہ جانور مارا گیا ہے اور اگر اُس کی اُس جگہ پر قیمت نہیں تو اُس کے پاس کی جگہ کی قیمت کے مناسب مقرر کردہ ہیں پس اس قیمت کا قربانی کا جانور خرید کر کے ذبح کرے اور اگر اتنی قیمت نہ ہو تو اُس سے بخوار گیہوں خرید کر مساکین پر صدقہ فطر کی طرح صدقہ کر دے یا ہر مسکین کے بویہ صدقہ کے عوض میں ایک روزہ رکھے یعنی حساب کرے کہ انا ج کتنے مساکین کو تقسیم ہوگا اُسی قدر روزے رکھے اگر حساب میں سبکیوں کو دے کر نصف صاع سے کم بچ رہے تو اُس کی خیرات کر دے یا اُس کے عوض ایک دن روزہ رکھے امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صورت مذکورہ میں اُس شکار کی صورت کا جانور واجب ہوتا ہے جیسے ہرن اور باڑے میں بکری اور بھیڑ اور خرگوش میں بکری کا چھوٹا بچہ اور شتر مرغ میں اونٹ اور نیل گائے اور بارہ گئے میں گائے ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اللہ نے جو قرآن میں فرمایا ہے۔

شع ۱۵ یعنی اے مسلمانو جبکہ تم احرام کی حالت میں ہو تو شکار نہ مارو اور جو کوئی تم میں سے جان بوجھ کر شکار مارے گا تو جیسے جانور کو مارا ہے اُس کی مثل بدلہ دینا پڑے گا جو تم میں سے دو نصف شہر اویں لفظ مثل مشترک ہے ہر مثل صورتی و معنوی میں مثل صورتی وہ ہے جو صورت میں مشابہت رکھتا ہو جیسے بکری ہرن کی مثل ہے اور مثل معنوی سے مراد قیمت ہے پس اگر صورت کا مثل اس آیت سے مراد لیا جائے تو دو شخصوں کے حکم کی کیا حاجت ہے۔ صورت کے یکساں ہونے کو تو ہر کس و نا کس پہنچاتا ہے۔ پس ضرور ہوا کہ مثل سے غرض مال میں یکساں ہونا ہے اور وہ قیمت ہے۔ صورت نہیں۔

شع ۱۶ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی محنت کی قوی وجہ یہ ہے کہ اسی نص سے کبوتر اور چڑیا وغیرہ کے قتل میں مثل معنوی سے بدلہ دینا بالاتفاق تحریر کیا ہے شکار کسی محرم نے کبوتر کو شکار کیا تو قیمت ہی آئے گی جب بعض مسائل میں مثل معنوی کو مان لیا تو اب سب مسائل میں یہی مقصود ہوگا پس ہرن اور خرگوش اور شتر مرغ وغیرہ کے قتل میں مثل صورتی مقرر نہیں ہو سکتا کیونکہ مشترک کے واسطے عموم نہیں اس لئے ایک معنی لینے سے دوسرے معنی ساقط ہو گئے۔ پس مثل صورتی کسی جانور کے قتل میں معتبر نہ ہوگا کیونکہ لفظ واحد میں دو معنوں کا جمع ہونا اطلاق واحد میں محال ہے حنفیہ کا مذہب لفظ مشترک کے باب میں یہ ہے کہ اُس وقت تک اُس کے ایک خاص معنی کے معین ہونے کا اعتقاد نہ کریں جب تک خور و فکر سے اُس معنی کے مرجع ہونے کے دہوہ حاصل نہ ہو جائیں اور جب ایسا ہو جاتا ہے تو اُس معنی مرجع و معین پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر علم قطعی کا موجب نہیں ہوتا اس سلسلے کو مؤلف بولہ مشرک کہتا ہے۔

شع ۱۷ جب مشترک کے ایک معنی غالب رائے سے رائج ہو گئے تو اس کو مؤول کہیں گے مطلب یہ ہے کہ جب مجتہد لفظ مشترک کے معانی کثیر میں سے ایک معانی اختیار کر کے دوسرے معانی پر اُس کو اپنے ظن غالب کے ساتھ ترجیح دے لیتا ہے یہ ظن خواہ غیر واحد سے پیدا ہوا ہو یا قیاس سے یا سنی میں غور و تامل کرنے سے تو ایسے مشترک کو مؤول کہتے ہیں مثال اس کی لفظ ثلثہ قروہ ہے ابو حنیفہؒ نے جو ہر کلمہ میں تامل کیا۔ تو اس کو اجتماع کے معنی کے لئے موضوع پایا اور یہی وجہ ہے کہ اجتماع حروف کلمات کا نام قراءت مقرر ہوا ہے پس قروہ کو ایسے معنی پر عمل کیا جو اجتماع کے مناسب ہے اور وہ خون حیض ہے جو رحم میں جمع ہو جاتا ہے اور اس کے معنی پاکی حیض لگانے میں یہ مناسبت فوت ہوئی ہے۔

شع ۱۸ مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے مگر اُس میں غلطی کا احتمال بھی باقی ہوتا ہے اس لئے کہ جب لفظ مشترک کے

معافی میں سے ایک معنی مجتہد کی تاویل سے ترجیح پائیں گے تو اُن میں بالضرور غلطی کا احتمال ہوگا کیونکہ مجتہد استنباط احکام میں کبھی خطا کرتا ہے کبھی صواب پر ہوتا ہے پس جبکہ مستنبط کا یہ حال ہے تو لفظ مؤول میں خطا کا احتمال ضرور ہونا چاہیے اور اس وجہ سے قطعی نہ ہوگا۔

شرح ۹ احکام میں اس کی مثال ایسی ہے کہ مثلاً کسی خریدار نے کہا میں نے یہ چیز پانچ روپے میں خرید لی ہے اور اُس شہر میں مختلف سٹکے کے روپے مروج ہیں مگر بعض اُن میں غالب ہیں تو جن کا چلن غالب ہے وہی بطریق تاویل کے مراد ہوں گے کیونکہ یہ امر ظاہر ہے کہ جب مطلق روپے کا ذکر کیا جاوے گا تو اُس سے متعارف وہی ہوگا جس کا اُس شہر میں چلن غالب ہے اور اگر اُس جگہ سب روپے برابر ہوں گے تو عدم ترجیح کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی کیونکہ نہ تو تمام سکوں کے جمع ہوسکنے کی ایک بیع میں کوئی صورت ہے نہ ایک سکے کے روپے کو دوسرے سکے کے روپے پر ترجیح ہو سکتی ہے۔

ع وحمل الاقراء علی الحيض مع وحمل النکاح فی الآية علی الوطی مع وحمل الکنیات
حال مذکرة الطلاق علی الطلاق من هذا القبیل مع وعلی هذا قلنا الدین المانع من
الزکوة یصرف الی ایسر المالین قضاء اللدین مع وقرع محمد علی هذا فقال اذا تزوج امرأة
علی نصاب وله نصاب من الغنم ونصاب من الدراهم یصرف الدین الی الدراهم حتی
لو حال علیهما الحال تجب الزکوة عنده فی نصاب الغنم ولا تجب فی الدراهم مع ولو تزوج بعض
وجوه المشترک بیان من قبل المتکلم کان مفسراً وحکمه انه یجب العمل به یقیناً مثاله
اذا قال لقان علی عشرة دراهم من نقد بخاراً فقلوه من نقد بخاراً تفسیر له فلو لا ذلك
لکان منصرفاً الی غالب نقد البلد بطریق التاویل فی ترجیح المفسر فلا یجب نقد البلد مع
فصل فی الحقیقة والمجاز

شرح ۱۔ اسی قبیل سے ہے لفظ قزو کو حیض کے معنی پر محمول کرنا یعنی قزو جو حیض اور طہر دونوں کے معنی میں ہے مجتہد نے اس کو اپنی غالب رائے سے حیض کے معنی میں مبین کر لیا اور طہر کے معنی کو چھوڑ دیا۔
شرح ۲ یعنی آیت حتی تنکح زوجاً غیرہ میں نکاح کو وطی پر محمول کرنا بھی اسی قبیل سے ہے یعنی لفظ نکاح کے دو معنی ہیں، ایک عورت و مرد کے درمیان میں عقد مقرر ہونا۔ دوسرے عورت سے صحبت کرنا۔ مجتہد نے اپنی غالب رائے سے دوسرے معنی میں مقرر کر لیا اور سعید بن مسیب حتی تنکح زوجاً غیرہ میں نکاح سے وطی مراد نہیں لیتے آتام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ زوجاً غیرہ سے نکاح مفہوم ہوتا ہے اگر تنکح سے بھی نکاح مراد ہو تو تاکید ہوگی اور جو تنکح سے مراد وطی ہو تو تاکید ہوگی تاکید یہ ہے کہ لفظ کے پڑھنے سے کوئی معنی نہ پڑھیں بلکہ صرف پہلے معنی کی تقریر ہو اور تاکید سے یہ ہے کہ لفظ کے زیادہ کرنے سے معنی بھی بڑھ جائیں نہ یہ کہ صرف معنی اول کی تقریر ہو اور جب کہ بات یہ ٹھہری تو خدا نے جو فرمایا ہے فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حتی تنکح

زَدْ جَا غَيْرَ كَا یعنی اگر شوہر دو طلاق کے بعد تیسری طلاق دے تو اس تیسری طلاق کے بعد یہ عورت مرد کو حلال نہیں جب تک دوسرے خاوند سے نکاح نہ کرے اور نکاح سے مراد اس مقام پر و طی ہے

شع ۳ اور کنایات طلاق سے اٹلئے ذکر طلاق میں اور معنی نہ لینا بلکہ طلاق ہی کے معنی لینا بھی اسی قبیل سے ہے مثلاً طلاق کے موقع پر اگر کوئی اپنی عورت کو کنایہ طلاق کا لفظ کہہ دے اور کہے کہ تو بائن ہے یہ لفظ مشترک ہے دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے ایک یہ کہ مشتق ہو یوں سے جس کے معنی جدائی کے ہیں دوسرے یہ کہ مشتق ہو بیان سے جس کے معنی کھلی ہوئی اور کشادہ بات کہنے اور فصاحت کے ہیں تو اس لفظ کے پہلے احتمال کو ترجیح دینا اور سلسلہ نکاح کا انقطاع مراد رکھنا اور طلاق پر حمل کرنا تاویل ہے

شع ۴ اسی طرح ہم نے یعنی علامتے حقیقہ فی الواقع دیا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس روپے اور اشرفیاں ہیں اور مختلف قسم کا اسباب بھی ہے اور اس شخص کے ذمہ قرض بھی ہے جو مانع ہے ادا سے زکوٰۃ سے تو اب پہلے قرض نقدی سے ادا کیا جائے گا کیونکہ وہ روپے اشرفی سے آسانی سے ادا ہو جاتا ہے کیونکہ نقدی سے قرض کا چکا دینا آسان بات ہے اگر سب نقدی قرض میں لگ گئی اور پھر بھی باقی رہ گیا تو اسباب کو قرض میں لگایا جائے گا کیونکہ اس کا بیچنا آسان ہے اگر اس کے بعد بھی قرض ذمے باقی رہ جائے گا۔ تو جو بایوں کو فروخت کر کے چکا یا جائے گا کیونکہ وہ ضرورت سے زائد ہیں پھر سب سے بعد ان چیزوں کو قرض میں لگانے کا نمبر آئے گا جو قرض کی ضروریات زندہ گی میں سے ہوں اور یہ تاویل کہ جس چیز کے ذریعہ سے قرض آسانی سے اتر سکے اس سے ادا کیا جائے اور نسبت اس کے جس سے قرض کا ادا کرنا آسانی سے ظہور میں نہ آسکے اس پر قرض نہ ڈالا جائے اس وجہ سے کی ہے کہ قرض پر اللہ نے زکوٰۃ واجب نہیں کی ہے کیونکہ اس میں اس کے واسطے آسانی ہے تو اس سے یہ قیاس پیدا ہوا کہ قرض کے چکانے میں بھی وہ صورت اختیار کرنی چاہیے جو آسانی رکھتی ہو

شع ۵ اور اسی قاعدے کی بنا پر امام محمدؒ نے کہا ہے کہ ایک مرد نے عورت سے نکاح کیا اور مہر میں مال نصاب مقرر کیا اور مرد کے پاس نصاب روپوں کا بھی ہے اور بکریوں کا بھی تو دین مہر میں روپوں کا نصاب مجر د یا جائے گا یہاں تک کہ اگر اس مرد کے نصاب پر برس دن گزر جائے گا تو بکریوں پر زکوٰۃ واجب ہوگی نہ روپوں پر اس لئے کہ دین مہر زکوٰۃ ادا کرنے کو مانع ہے یہاں سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ اگر کسی پر دین مہر ہو خواہ وہ مہر معجل ہو یا مؤجل تو یہ دین ادا سے زکوٰۃ کو مانع ہے ہاں اگر مال اس کا دین مہر سے بقدر نصاب زیادہ ہو تو اس زائد پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

شع ۶ اور اگر مشترک کے بعض معنی کو متکلم کے بیان ہی سے ترجیح ہو جائے تو اس کو مفسر کہتے ہیں اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا یقیناً واجب ہے مثلاً کسی نے کہا کہ میرے ذمے دس روپے بخارا کے سکے کے ہیں سو اس جملے میں دس روپوں کی تفسیر بخارا کے سکے سے کر دی ہے اگر یہ تفسیر متکلم کی جانب سے نہ ہوتی تو جن روپوں کا زیادہ تر رواج شہر میں ہوتا وہی بطور تاویل کے مراد ہوتے اب اس کا نام مفسر یہ یہ مؤول پر رائج اور غالب ہے پس وہ روپے واجب نہ ہوں گے جن کا شہر میں زیادہ چلن ہے اور بعض کا یہ خیال کرنا کہ متکلم کا اقتدا مشترک کو یوں کر پھر اس کے ساتھ بیان بڑھانا ہے فائدہ طول کا می کا باعث ہے غلط ہے کیونکہ اس کا ابہام کھولنے کے لئے جو بیان ہوتا ہے وہ بے فائدہ نہیں ہوتا۔

شع ۷ فصل حقیقت اور مجاز کے بیان میں حقیقت اصل ہے اور مجاز فرع ہے اس لئے حقیقت کو مقدم کیا مجاز پر پھر دونوں کو ایک فصل میں بیان کرنے کی تمین وجہ ہو سکتی ہیں (۱) چونکہ ان میں تقابل تضاد ہے اور تعریف الاشیاء باضداد (۲) چونکہ معنی مجازی حقیقت پر مبنی ہوتے ہیں (۳) چونکہ دونوں بہت سے احکام میں مشترک ہیں۔

اع کل لفظ وضعه واضع اللغة بازاء شیء فهو حقيقة له، ولو استعمل فی غیره یكون مجازاً لا حقيقة

شرح ۱۔ وضع کے معنی لفظ جعل الشیء کا متنا فی چیز کسی چیز کو کسی چیز کے تحت میں کرنا چونکہ واضع لفظ بھی خاص معنی کو لفظ کے قالب کے نیچے اور تحت میں اس طرح مستقر کر دیتا ہے کہ اُس لفظ کے سوائے اُن معنی موضوع لہ کے دوسرے معنی مراد نہیں ہوتے اس لئے اس کو وضع کہتے ہیں اور اصطلاح میں وضع کے معنی ہیں تعین اللفظ بازاء المعنی لیدل علیہ بنفسه من غیر قرینۃ لفظ کو معنی کے مقابل اس طرح متعین کرنا کہ وہ لفظ ان معنی پر بغیر کسی قرینہ کے دلالت کرے خالصہ حضرت قرینہ کے کیا معنی ہیں ہر وقت قرینہ قرینہ بولتے تو ہیں لیکن معنی مصطلح معلوم نہیں۔ مولانا جس لفظ کو واضع لغت نے کسی معنی کے مقابلے میں بنایا ہے وہ معنی حقیقی اس لفظ کے ہیں۔ اگر ان معنی حقیقی کے سوا دوسرے معنی میں مستعمل ہو وہ معنی مجازی اس لفظ کے کہلائیں گے اور یہ دوسرے معنی دو حال سے خالی نہیں یا تو سارے معنی حقیقی کا جز ہیں مثلاً انسان سے جو ان کے معنی سمجھے جائیں۔ یا اُن کو خارج سے لازم ہوتے ہیں مثلاً انسان کا دلالت کرنا بنسنے والے یا بکھنے والے پر کیونکہ ہنسنا اور بکھنا انسان کی ذات میں داخل نہیں بلکہ خارج سے ایک امر اُس کو لازم ہو گیا ہے مگر فخر الاسلام کہتے ہیں کہ جو لفظ جس شے کے مقابلے میں وضع ہوا ہے اور اُس تمام شے پر دلالت کرتا ہے تو حقیقت کا مدہ ہے اور جو اُس شے کے ایک ٹکڑے پر دلالت کرتا ہے تو حقیقت قاصر ہے اور جو امر خارجی پر دلالت کرتا ہے تو وہ مجاز ہے۔ مصنف نے ایجاز کی وجہ سے صرف وضع لغوی کو بیان کیا ہے حالانکہ لفظ جس اصطلاح میں مشہور ہو جاتا ہے وہی اُس کے حقیقی معنی اُس اصطلاح میں ہو جاتے ہیں اور اس کی تین قسمیں ہیں (۱) لغت کی اصطلاح دس شرع کی اصطلاح دس عرف کی اصطلاح۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگر اصطلاح لغت میں کلام کرتے ہیں پس جو لفظ اُسی اصطلاح میں کسی معنی کے لئے بنایا گیا ہو اور اُسی معنی میں استعمال کریں تو وہ حقیقت ہے چنانچہ تفصیل اس کی آگے آتی ہے۔ استعمال کی قید ہم نے اس لئے لگائی ہے کہ اس سے وہ لفظ نکل جاتا ہے جو ابھی اُس اصطلاح میں مستعمل نہیں ہوا۔ کیونکہ ایسے لفظ کو ابھی نہ حقیقت کہتے ہیں نہ مجاز اور وضع کی قید سے دو چیزوں سے احتراز ہوا اول اُس چیز سے کہ جملے سے موضوع لہ کے واسطے استعمال کی گئی ہو۔ جیسے سامنے رکھی ہوئی کتاب کو کوئی شخص نکلاں کہ بیٹھے پس نکلاں اس محل میں معنی موضوع لہ کے غیر کے واسطے مستعمل ہوا۔ وہ جیسے مجاز نہیں ایسے ہی حقیقت بھی نہیں۔ اور دوسرے اُس مجاز سے کہ موضوع لہ میں استعمال نہیں کیا گیا نہ اُس اصطلاح میں جس میں کلام کرتے ہیں اور نہ دوسری اصطلاح میں مثلاً بہادر آدمی کو شیر کہنا ظاہر ہے کہ شیر کسی اصطلاح میں آدمی کے واسطے موضوع نہیں ہے اور اگر کہیں کہ شیر مرد شجاع کے واسطے علم بیان کی اصطلاح میں باعتبار تاویل کے موضوع ہے تو وضع باعتبار تحقیق کے نہیں تو ہم کہیں گے کہ جب وضع کا لفظ مطلق ہوتا ہے تو اُس سے وضع تحقیقی سمجھی جاتی ہے نہ وضع تاویلی اور اس قید سے کہ اصطلاح میں کلام کرتے ہوں اُس مجاز سے احتراز ہوا جو دوسری اصطلاح میں معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوا ہو جیسے لفظ صلوة کو شرع میں دعا کے معنی میں استعمال کریں تو یہ لفظ اسی معنی میں شرع کی اصطلاح میں حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے اس لئے کہ شرع میں نماز کے معنی میں وضع کیا گیا ہے اور لغت میں دعا کے معنی میں موضوع ہے اور مجاز وہ کلمہ ہے کہ جس معنی کے واسطے وضع کیا گیا ہے اُس معنی میں استعمال نہ کریں بلکہ سوا اُس کے اور معنی میں استعمال کریں اور کوئی قرینہ ایسا قائم ہو کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ کلمہ معنی موضوع لہ کے غیر میں استعمال کیا گیا ہے پس حقیقت میں وضع کا ہونا اور مجاز میں وضع کا نہ ہونا معتبر ہے اور حقیقت ثابت ہونے والے کے معنی میں ہے اور اُس کلمے کو جو اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل

ہو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اپنے مکان اصلی میں ثابت ہے اور مکان اصلی کلمے کا وہ معنی ہیں جن کے لئے وہ بنایا گیا ہے اور مجاز مصدر بھی ہے اسم فاعل کے معنی میں جس کے معنی گذرنے والا ہیں اور اُس کلمے کو جو اپنے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جائے مجاز اس لئے کہتے ہیں کہ اس نے اپنے مکان اصلی کو چھوڑ دیا ہے۔ حقیقت اور مجاز دونوں تین تین قسم پر ہیں حقیقت لغوی۔ حقیقت شرعی۔ حقیقت عرفی۔ اس پچھلی قسم کی بھی دو قسمیں ہیں ایک عرفی خاص دوسرے عرفی عام یعنی کوئی لفظ اگر لغت میں کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اُس کو حقیقت لغوی کہتے ہیں اور اگر شرع میں وضع کیا گیا ہے جیسے نحوی یا صر فی یا منطقی وغیرہ وغیرہ اس کو حقیقت عرفی خاص اور حقیقت اصطلاحی خاص کہتے ہیں اور اگر کسی خاص فرقے کی اصطلاح میں وضع کیا گیا ہے جیسے نحوی یا صر فی یا منطقی وغیرہ وغیرہ اس کو حقیقت عرفی خاص اور حقیقت اصطلاحی خاص کہتے ہیں اور اگر کسی خاص فرقے کی اصطلاح میں وضع نہیں کیا گیا بلکہ عام اشخاص اس لفظ سے وہ معنی سمجھتے ہیں اُس کو حقیقت عرفی عام کہتے ہیں اسی طرح مجاز کی قسمیں ہیں یعنی اگر لفظ لغت کی اصطلاح میں موضوع تھا ایک معنی کے لئے اور اس کو استعمال کیا کسی اور معنی میں تو وہ مجاز لغوی ہے اور اگر شرع کی اصطلاح میں موضوع تھا ایک معنی کے لئے اور استعمال کیا کسی اور معنی میں وہ مجاز شرعی ہے اور اگر اصطلاح خاص میں کسی معنی کے واسطے موضوع تھا اور اُس کے بغیر میں مستقل ہوا وہ مجاز عرفی خاص ہے اور اگر عام کی اصطلاح میں موضوع تھا کسی اور معنی کے واسطے اور مستقل ہوا اور معنی میں وہ مجاز عرفی عام ہے اس کی مثال یہ ہے کہ شیر لغت میں جانور درندہ مشہور کے واسطے بنایا گیا ہے اس معنی میں استعمال کرنے کو حقیقت لغوی کہتے ہیں اور مرد بہادر کے معنی میں استعمال کرنے کو مجاز لغوی اور لفظ صلوة شرع کی اصطلاح میں نماز کے واسطے موضوع ہے اور لغت میں یعنی دعا کے شرع کی اصطلاح میں نماز کے معنی میں استعمال کرنا حقیقت شرعی ہے اور اسی اصطلاح میں دعا کے معنی میں مجاز شرعی اور لفظ فعل علم نحو میں موضوع ہے اُس لفظ خاص کے لئے جو صلاحیت مستند ہونے کی رکھے اور معنی مستقل پر دلالت کرے اور علاوہ معنی مصدر کے جو اُس کے جوہر میں ہے تین زمانوں میں سے کوئی زمانہ اس کے ساتھ پایا جاوے اور لغت میں لفظ فعل کے معنی کرنا ہیں پس نحو کی اصطلاح میں لفظ خاص کے معنی میں حقیقت عرفی خاص ہے اور کرنے کے معنی میں مجاز عرفی خاص لفظ داہ عام کے نزدیک جو پایے کے معنی میں ہے پس اس معنی میں حقیقت عرفی عام ہے اور انسان کے معنی میں مجاز عرفی عام۔ یاد رکھو کہ منقول اور مجاز میں یہ فرق ہے کہ اگر لفظ کے معنی اول جن کے لئے وہ بنایا گیا ہے متروک ہو جاوے اور کسی دوسرے معنی میں مشہور ہو جائے اس طرح کہ پہلے معنی میں استعمال کرنے کے لئے قرینے کا محتاج ہو تو اُسے منقول کہتے ہیں بسبب نقل کرنے کے پہلے معنی سے دوسرے معنی میں اور مجاز میں یہ حال نہیں کیونکہ اس میں دوسرے معنی مشہور اور پہلے متروک نہیں ہوتے بلکہ لفظ کبھی معنی موضوع لہ میں استعمال پاتا ہے کبھی غیر موضوع لہ میں باعتبار معنی موضوع لہ کے اُس کو حقیقت کہتے ہیں اور باعتبار معنی غیر موضوع لہ کے مجاز بولتے ہیں۔

اع ثم الحقيقة مع المجاز لا يجتمعان ارادة من لفظ واحد في حالة واحدة مع ولهذا قلنا

لما اريد ما يدخل في الصاع بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدراهم بالدرهمين ولا الصاع

بالصاعين سقط اعتبار نفس الصاع جاز ببيع الواحد منه بالاثنتين مع ولما اريد الوقاع

من الآية العلامة سقط اعتبار ارادة المس باليد

شرح معنی حقیقی اور معنی مجازی ایک حالت میں ایک لفظ سے مراد نہیں لے سکتے کہ اصل یعنی حقیقی معنی اور خلف یعنی

مجازی ایک حالت میں ہرگز جمع نہیں ہو سکتے امام ابو حنیفہ کا یہی مذہب ہے مگر امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر اس میں کوئی عقلی استحالہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں اور امام غزالی کے نزدیک یہ ہے کہ اگر دونوں کے جمع ہونے میں نفی کی رو سے منافات ہو تو جمع نہیں اور عقل کی نقض سے ہو تو صحیح ہے اور امام موصوف نے غیر مفرد میں لفظ بھی صحیح مانا ہے۔ جیسے ابوین کہتے ہیں اور مراد اس سے ایک تو حقیقی باپ اور دوسرا ماموں ہو تا ہے پہلے معنی حقیقی ہیں - اور دوسرے مجازی اور سائین بولتے ہیں اور ایک معنی اس سے زبان مراد ہوتی ہے جو حقیقی معنی ہیں اور دوسرے معنی کتاب کا بیان کرنے والا جو مجازی معنی ہیں مگر صحیح یہ ہے کہ یہاں حقیقت و مجاز جمع نہیں ہیں بلکہ عموم مجاز کے قبیل سے ہے اس لئے کہ سائین سے بیان کرنے والا مراد ہے اور ابوین سے شفیق مقصود ہے عام ہے اس سے کہ بیان کرنے والا زبان ہو یا کوئی دوسری چیز اور شفیق عام ہے کہ باپ ہو یا ماموں۔

شرح اسی واسطے اس حدیث میں کہ نہ فروخت کرو ایک درم کو دوسرے کے بدلے اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے عوض لفظ صاع کے معنی حقیقی یعنی درخت کی لکڑی مراد نہیں بلکہ معنی مجازی مراد ہیں یعنی عموماً ہر وہ چیز جو اس سے نہپ کر سکتی ہو خواہ وہ کھانے کی ہو یا کھانے کی نہ ہو اور جب معنی مجازی مراد لے لئے تو اب معنی حقیقی ایک ہی حالت میں نہیں لے سکتے مراد حدیث سے یہ ہوئی کہ ایک درم کے بدلے دو درم لینا یا دینا حرام اور ناجائز ہے اسی طرح جو چیز کھانے وغیرہ کی ایک صاع میں آئے اُس سے اُسی جنس کا دو صاع کے پیمانے کے برابر خرید کر نایا فروخت کرنا حرام اور نادرست ہے اور اگر نفس صاع یعنی درخت کی لکڑی دو صاع کے بدلے فروخت کر دیں تو حرج نہیں درست ہے امام شافعی لفظ صاع پر لفظ طعام مقدر مانتے ہیں ان کے نزدیک تقدیر عبارت یوں ہے لا تبیعوا الطعام للحال فی الصاع بالطعام الحال فی الصاعین یعنی جس قدر طعام کی چیز ایک صاع میں سما سکے اُس کو اس قدر طعام کی چیز کے بدلے میں مت بیجو جو دو صاعوں میں سمائی ہو پس امام شافعی کے نزدیک چونے میں زیادتی حرام نہ ہوگی گو وہ کیلی ہے مگر طعام میں داخل نہیں ہے اور یہی مذہب امام مالک کا ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُس میں بھی زیادتی حرام ہے کیونکہ قدر اور جنس متحد ہے پس ابو حنیفہ لفظ صاع پر دو چیز مقدر مانتے ہیں جو قدری ہو یعنی اُس پیمانے میں نہپ کر سکتی ہو پس اُن کے نزدیک عبارت حدیث کی تقدیر یوں ہے لا تبیعوا الشئ المقدّر بالصاع بالشئ المقدّر بالصاعین یعنی ایک جنس کی جو چیز ایک صاع بھر ہو اُس کو اُس چیز کے عوض مت فروخت کرو جو دو صاع بھر ہو عام ہے کہ وہ چیز طعام کی قسم سے ہو یا کوئی دوسری قسم ہو مگر وہی جو صاع سے نہپ کر فروخت ہوتی ہے اور اُس کی جنس ایک ہو دے اور اس مسئلے کی بناء اس پر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مجاز میں حقیقت کی طرح عموم ہوتا ہے اور اس لئے حدیث مذکور میں لفظ صاع کو عموم پر حمل کیا ہے اور حقیقت کو چھوڑ دیا ہے کیونکہ صاع معنی پیمانہ مراد نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ لکڑی کے دو پیمانوں کو ایک پیمانے کے بدلے میں فروخت کرنے کی شرع میں کوئی ممانعت نہیں پس لا محالہ صاع سے ہر وہ چیز مراد ہوگی جو اُس سے ناپی جاتی ہے اور مجاز کے عام ہونے سے یہ مراد نہیں ہے۔ کہ ایک لفظ سے تمام علاقے جو مجاز و حقیقت میں ہونا چاہئیں سمجھے جاتے ہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ ایک قسم کے علاقے کی تمام فردوں کو عام ہوتا ہے پس حدیث مذکور میں لفظ صاع کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازاً اس سے ہر وہ چیز مقصود ہے جو اُس سے نہپ کر سکتی ہو خواہ وہ کھانے کی ہو یا کھانے کی نہ ہو مگر مذہب شافعیہ کے بعض علما مجاز میں عموم نہیں مانتے اُن کے نزدیک وہ مثل حقیقت کے عام کے ساتھ متحقق نہیں ہو سکتا کیونکہ مجاز ضرورت کی وجہ سے اختیار کیا جاتا ہے اور یہ خصوص کے ساتھ ثابت کرنے سے بخوبی مرتفع ہو سکتا ہے۔ پس تمام افراد کا عموم ثابت نہ ہوگا جواب اس کا یہ ہے کہ مجاز کو صرف ضرورت کی وجہ سے ماننا درست نہیں کیونکہ اگر فی الواقع ایسا ہو تو جس کلام میں وہ

پایا جاوے وہ کلام ناقص ہو اور اس صورت میں قرآن کے جس لفظ میں مجاز ملحوظ ہوتا ہے وہ ناقص قرار پاتا ہے اور کلام ربانی کے نقصان سے حجت نبوت میں نقصان لازم آتا ہے حالانکہ اللہ کی شان سے یہ بعید ہے کہ وہ حجت قاصرہ بھیجے قرآن میں قصہ نورج میں ہے **فَمَا طَعَى الْمَاءُ مُجَبِّبٌ كَرِپَانِی** نے سرکشی کی۔ پانی میں سرکشی اور طغیان حقیقتہً نہیں بلکہ یہ ایک قسم کا مجاز ہے۔ **وَعَلَىٰ نَذْلَ** قرآن میں ہے۔ **وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلٰلِ مِنَ الرَّحْمَةِ** یعنی ماں باپ کے سامنے عاجزی کے کندھے جھکاؤ پیار سے بادجو دیکھ عاجزی کے کندھے نہیں مگر جو بلاغت اس میں ہے وہ اس طور پر کہنے میں کہاں ہوتی کہ تم ان کے واسطے عاجزی کرو ان آیات سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ فرقہ ظاہر یہ کا یہ کہنا کہ قرآن میں مجاز نہیں صحت سے عاری ہے۔

تیسرا اسی طرح جب آیت ملامت کے دو معنی جماع اور ہاتھ لگانے میں سے صرف جماع کے معنی لئے تو دوسرے معنی ہاتھ لگانے کے ساقط ہو گئے حقیقی معنی ملامت کے ہاتھ لگانے کے ہیں اور مجازی معنی عورت سے صحبت کرنے کے ہیں جب معنی مجازی مراد لئے تو حقیقی معنی مراد نہیں لے سکتے اللہ فرماتا ہے **أَوَلَا تَسْتَمِئُونَ لِلنِّسَاءِ فَلَمَّا تَجِدُوا أَمَاءً فَتَتَمَتُّوْا صَبِيْحًا أَطْبَیْبًا**۔ لاستم النساء کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ عورتوں کو ہاتھ سے چھوا ہو کیونکہ لمس ہاتھ سے چھونے کو کہتے ہیں مگر یہی یہاں نہیں بن سکتے کیونکہ عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا پس لمس سے مراد اس جگہ مجازاً بھماخ ہے اور ملامت کا یہ ہے کہ تم تمہیں کر د پاک ساف مٹی سے اگر نہ پاؤ پانی جب کہ تم عورتوں سے صحبت کرو جیسا کہ عبداللہ بن عباسؓ نے کہا ہے پس جب کہ لاستم سے مجازی معنی مراد ہو گئے تو اب حقیقی معنی مقبرہ ہونگے مگر شافعیؒ کے نزدیک لاستم کے حقیقی معنی معتبر ہیں عورت کو چھونے سے امام اعظمؒ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا اور شافعیؒ کے نزدیک اگر تکمیلی سے چھوئے تو ٹوٹ جاتا ہے اور ہاتھ کی پشت وغیرہ سے چھوئے تو نہیں ٹوٹتا۔

ع قال محمد رحمہ اللہ اذا وصی لموالبہ ولہ موالب اعتقہم ولموالبہ موالب اعتقہم کانت الوصیۃ لموالبہ دون موالبہ موالبہ مع وفی السیر الکبیر لو استامن اهل الحوب علی اباہم لا تدخل الیحد او فی الامان ولو استامنوا علی امہاتہم لا یثبت الامان فی حق المجدات۔ مع وعلی هذا قلنا اذا وصی لابکار بنی فلان لا تدخل المصابة بالفجور فی حکم الوصیۃ مع ولو وصی لبنی فلان ولہ بنون وبنو بنیہ کانت الوصیۃ لبنیہ دون بنی بنیہ مع قال اصحابنا لو حلف لا ینکم فلانۃ وہی اجنبیۃ کان ذلک علی العقد حتی لو زنی بہا لا یحث مع ولئن قال اذا حلف لا یضع قدمہ فی دار فلان یحث لو دخلها حافیا او متنعلا اور اکبا مع وکذلک لو حلف لا یسکن دار فلان یحث لو کانت الدار ملکاً لفلان او کانت باجرة او عاریۃ وذلک جمع بن الحقیقۃ والمجاز

شرح امام محمد کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے آزاد کردہ غلام کے لئے وصیت کی اور اُس کے غلام ایسے ہیں جن کو اُس نے

آزاد کیا ہے اور اُس کے غلاموں کے غلام بھی ہیں جو انہوں نے آزاد کیا ہے تو اس صورت میں یہ وصیت غلاموں کے واسطے ہوگی غلاموں کے غلاموں کے واسطے نہیں ہوگی کیوں کہ فریق اول تو موسیٰ کی طرف حقیقتہً منسوب ہے اور دوسرا مجازاً اس لئے کہ موسیٰ اُن کی آزادی کا سبب ہے کیونکہ جب اُس نے اپنے غلاموں کو آزاد کیا تو وہ دوسروں کے آزاد کرنے پر قادر ہوئے پس پہلوں کا آزاد کرنا دوسروں کی آزادی کا سبب ہے تو دوسرے آزاد شدہ غلام موسیٰ کے موالی مجازاً ہوں گے پس اُس کی وصیت میں یہ مراد نہیں ہو سکتی تاکہ حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم نہ آئے۔

شرح کتاب سیر کبیر میں ہے اگر حربیوں نے اپنے باپوں کے واسطے مسلمانوں کے سردار سے امن طلب کر لیا تو دادا اُس میں داخل نہ ہوں گے کیونکہ وہ پدران مجازی ہیں اور اگر ماؤں کے واسطے امن چاہا تو دادیاں اُس میں داخل نہ ہوں گی کیونکہ وہ مادران مجازی ہیں تاکہ حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم نہ آئے۔

شرح اسی بناء پر علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ فلاں قبیلے کی باکرہ عورتوں کو میری طرف سے یہ وصیت ہے تو اس کلمہ سے وہ عورت اس قبیلے کی داخل نہ ہوگی جس کی بکارت زنا سے جاتی رہی ہو کیونکہ بکرہ درحقیقت اُس عورت کو کہتے ہیں جس سے مرد نے صحبت نہ کی ہو اور جس عورت کی ابھی شادی نہ ہوئی ہو اور اُس نے کبھی مرد سے صحبت زنا کی ہو تو وہ مجازاً باکرہ سمجھی جاتی ہے اس لئے کہ ابھی اُس کا بیاہ نہیں ہوا ہے پس گو یہ بھی باکرہ سمجھی جاتی ہے مگر وصیت میں دوسری حقیقی باکرہ عورتوں کے ساتھ یہ داخل اس لئے نہ رہے گی کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم نہ آئے ہاں اگر کو دے سے یا حیض سے یا زخم سے یا بہت دنوں ٹھہرنے سے عورت کی بکارت جاتی رہے تو وہ وصیت میں داخل نہ ہوگی کیونکہ اسی عورت حقیقتہً باکرہ سمجھی جاتی ہے شرح اور اگر کسی شخص کے بیٹوں کے واسطے وصیت کی اور اُس کے بیٹے ہیں اور بیٹیوں کے بیٹے بھی ہیں تو یہ وصیت بیٹیوں کو شامل ہوگی پوتوں کو شامل نہ ہوگی کیونکہ بیٹا حقیقتہً وہ ہے جو اپنے نطفے سے ہو اور جو اپنے بیٹے کے نطفے سے ہو وہ مجازاً بیٹا سمجھا جاتا ہے پس جب کہ حقیقت مراد ہوگی تو مجاز کیسے قرار ہو سکتا ہے۔ خالداً اگر حربی یہ کہے کہ میرے بیٹوں کو امان دو تو امان میں اُس کے پوتے بھی داخل ہوتے ہیں پس اس صورت میں بھی حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آتا ہے۔ مولانا امان ایک ایسی چیز ہے کہ وہ شہادت کے ساتھ بھی ثابت ہوتی ہے کیوں کہ اس میں خون ریزی سے بچاؤ ہے اور خون ریزی سے بچنا جہاں تک ممکن ہو ادنیٰ ہے۔ چونکہ بیٹے کا لفظ بظاہر بیٹے اور بیٹے کے بیٹے کو خدائی تعالیٰ نے کلام میں شامل ہے یعنی آدم کی تمام اولاد کو یا بنی آدم کے ساتھ یاد کیا ہے اس لئے پوتے بھی بلا ارادہ بیٹیوں میں ایسے موقع پر داخل سمجھے جاتے ہیں ارادہ بالذات بیٹیوں ہی کے لئے ہوتا ہے اور اس وجہ سے کہ جہاں تک ممکن ہو شبہ کے ساتھ بھی حفاظت قتل میں احتیاط چاہئے حنفیہ میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ دادا اور دادیاں بھی باپ اور ماں کے ساتھ امان میں داخل ہوتے ہیں چنانچہ حسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ جب اہل حرب اپنے باپوں اور ماؤں کے لئے امان چاہیں تو اُن کے دادوں اور دادیوں کو بھی امان دی جائے گی ہاں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اہل حرب کے دادا اور دادیاں مفسد ہیں اُن سے خرابیاں پیدا ہونے کا اندیشہ ہے اور مجاہدوں کو یہ بھی معلوم ہو جائے کہ سلطان اُن کو امان نہ دے گا تو وہ امان میں داخل نہ ہوں گے۔

شرح علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک اجنبی عورت کی نسبت قسم کھائی کہ اس سے نکاح نہ کروں گا۔ تو یہاں نکاح سے مراد عقد شرعی ہو گا اگر اُس عورت سے زنا کر لیا تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ جب لفظ نکاح سے معنی مجازی مقصود ہوں گے اور وہ عقد ہے تو حقیقی معنی جو جہاں ہے مقصود نہیں ہو سکتے اس لئے زنا سے قسم نہ ٹوٹے گی۔ ابض مسائل میں عموم مجاز پر اجتماع حقیقت و مجاز کا شبہ ہے اس لئے مصنف اُن شہادت کو نقل کر کے ان کے جوابات دیتے ہیں۔

شرح اور اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ اپنا قدم فلاں شخص کے گھر میں نہ رکھوں گا تو اس کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی قسم ٹوٹ جائے گی خواہ برسنہ یا اس شخص کے گھر میں داخل ہو یا سوا ہو کر داخل ہو ظاہر ہے کہ قدم کا برسنہ پارکھنا حقیقت ہے اور سوار ہو کر یا جوتے پہنکر رکھنا مجاز ہے کیونکہ ایک شے کے دوسری شے میں رکھنے کے یہ معنی ہیں کہ شے اول کا شے آخر طرف ہو اور ان دونوں کے درمیان میں کوئی واسطہ نہ ہو جیسے روپیہ تھیلی میں رکھا جاتا ہے پس چاہئے کہ جب اس کے گھر میں ننگے پاؤں قدم رکھے تو قسم ٹوٹ جائے اور اگر سوار ہو کر یا جوتے پہن کر قدم رکھے تو قسم نہ ٹوٹے مگر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر طرح قدم رکھنے سے قسم ٹوٹ جائے گی اور اسی صورت میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے۔

شرح اسی طرح اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر میں نہیں رہوں گا اس کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی قسم ٹوٹ جائے گی خواہ وہ گھر اس فلاں شخص کی ملک ہو یا کرایہ پر لیا ہو یا مستعار مانگا ہو اور اس صورت میں حقیقت و مجاز میں اجماع لازم آتا ہے کیونکہ مکان کی اضافت سے فلاں کی طرف اس کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ یہ اضافت لامی ہے اور لامی کا فائدہ تخصیص ہے کیونکہ لام عربی میں تخصیص کے لئے ہے اس میں مضاف مضاف الیہ سے خصوصیت حاصل کرتا ہے جن میں سے ایک ملک کی خصوصیت ہے مالک سے یعنی مضاف مملوک اور مضاف الیہ مالک سمجھا جاتا ہے جیسے صورت مذکورہ میں اور اضافت مذکورہ مالک کی طرف حقیقت ہے اور کرائے یا غاریت کی صورت میں اضافت مکان کی فلاں کی طرف مجازاً ہوگی کیونکہ مملوک کی اضافت غیر مالک کی طرف مجازی ہوتی ہے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اس میں نفی صحیح ہے چنانچہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ مکان فلاں کا نہیں ہے اور پہلی صورت میں ایسا کہنا صحیح نہیں۔

وَكذلك لو قال عبده حريوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا او نهارا يجنث مع قلنا
وضع القدم صار مجازا عن الدخول بحكم العرف والدخول لا يتفاوت في الفصلين -
مع ودار فلان صار مجازا عن دار مسكونة له وذلك لا يتفاوت بين ان يكون ملكا له
او كانت باجرة له مع واليوم في مسئلة القدوم عبارة عن مطلق الوقت لان اليوم اذا
اضيف الى فعل لا يمتد يكون عبارة عن مطلق الوقت كما عرف فكان الجنث بهذا
الطريق لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز مع ثم الحقيقة انواع ثلثة مع متعذرة
مع ومهجورة مع ومستعلة مع وفي القسمين الاولين يصار الى المجاز بالاتفاق
مع ونظير المتعذرة اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة او من هذا القدر فان اكل
الشجرة والقدر متعذر فينصرف ذلك الى ثمرة الشجرة والى ما يحل في القدر حتى
لو اكل من عين الشجرة او من عين القدر بنوع تكلف لا يجنث مع وعلى هذا

شرح اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا میرا غلام آزاد ہے جس دن کہ فلاں شخص آئے پس جس وقت وہ شخص آئے گا غلام آزاد ہو جائیگا

خواہ رات میں آئے یا دن میں حالانکہ اس شخص نے کہا تھا کہ جس یوم فلاں شخص آئے اور ظاہر ہے کہ یوم کا لفظ دن کے لئے حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے تو اس سے یہ لازم آیا کہ حقیقت و مجاز جمع ہو جائیں کیونکہ وہ اگر رات میں آئے گا غلام تب بھی آزاد ہو جائے گا اور دن میں آنے سے بھی آزاد ہو گا۔ ان شبہات کے جواب کی تفصیل یہ ہے۔

شرح پہلے شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہاں بسبب دلالت عرف کے معنی حقیقی متروک ہو گئے اور بطور عموم مجاز کے قدم پر کھنے سے مراد نہ داخل ہونا یا یہ ہے اور وہ عام ہے اس سے کہ پیدل داخل ہو خواہ سوار ہو کہ یا برہنہ یا یا جو تے پہن کر اور یہ بھی اس صورت میں ہے کہ اس کی نیت میں کوئی بات متین نہ ہو اور اگر متین ہوگی مثلاً اس کی نیت میں ہو کہ میں برہنہ یا گھر میں قدم نہ رکھوں گا تو جو تے پہن کر قدم رکھنے سے قسم نہ ٹوٹے گی اور اس کی یہ نیت دیا نہ و قضاء امانت کے قابل ہوگی۔ اور اگر صرف پاؤں رکھنے کا ارادہ کیا ہے نہ دخول کا تو دیانت کی راہ سے مان لیا جائے گا یعنی نیت اس معللے میں کہ اس سے اور خدائے تعالیٰ سے پڑے گا مقبول ہوگی مگر حاکم شرع کی عدالت میں مقبول نہ ہوگی جیسا کہ ابن الملک نے کہا ہے۔

شرح دار فلاں سے بطور مجاز کے اس شخص کا مسکن مراد لے لیا ہے یعنی جس گھر میں وہ شخص رہتا ہو خواہ وہ مکان اس کی ملک ہو یا کرائے پر رہتا ہو یا مستعار لیا ہو پس یہ اں عموم مجاز کی وجہ سے قسم ٹوٹتی ہے۔

شرح اور یوم یعنی دن اس جگہ مطلق وقت کے معنی میں ہے جو رات اور دن کو شامل ہے کیونکہ قاعدہ یہی ہے کہ جب یوم کو غیر متحد فعل کی طرف مضاف کریں تو وہاں یوم مطلق سے وقت مقصود ہوتا ہے قدم اور خروج یہ افعال غیر متحد ہیں پس غلام کا آزاد ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہو گا نہ حقیقت و مجاز کے جمع ہونے سے۔

شرح پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں۔ وجہ حصر یہ ہے کہ معنی حقیقی یا تو بالکل مستعمل نہیں ہوں گے یا مستعمل ہوں گے اگر معنی حقیقی مستعمل ہوں گے تو اس کو حقیقتہ مستعملہ کہتے ہیں اور اگر معنی حقیقی مستعمل نہ ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو معنی حقیقی مراد لینا بالکل ممتنع ہوئے گا تو اس کو حقیقتہ متعذرہ کہتے ہیں اور اگر ممتنع نہیں تو اس کو حقیقتہ مجبورہ کہتے ہیں۔ پھر حقیقتہ مستعملہ کی دو صورتیں ہیں یا تو حقیقتہ مستعملہ کے مقابلہ میں مجاز متعارف ہو گا یا نہیں حقیقتہ متعذرہ اور مجبورہ کی صورت میں بالاتفاق مجاز اولیٰ ہوتا ہے اور جب مجاز متعارف نہ ہو تو اس وقت حقیقتہ اولیٰ ہوگی بالاتفاق صرف ایک صورت میں اختلاف ہے جبکہ مجاز متعارف ہو اور معنی حقیقی قلیل اور ندرت کی بنا پر مستعمل ہوں امام صاحب حقیقتہ کو اور صاحبین مجاز کو ترجیح دیتے ہیں۔

شرح متعذر جس کا سمجھنا نہایت محنت و مشقت سے حاصل ہو۔

شرح متروک جس کو لوگوں نے چھوڑ دیا ہو گو اس کا سمجھنا سہل ہو۔

شرح جو آرمیوں کے استعمال میں ہو۔

شرح یعنی جو ایسا مقام ہو کہ وہاں لفظ کے حقیقی معنی لگانا متعذر ہوں یا حقیقی معنی متعذر ہوں تو مجاز اختیار کیا جاتا ہے **شرح** حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس درخت سے نہیں کھاؤں گا یا اس ہانڈی سے نہیں کھاؤں گا تو ان دونوں مثالوں میں معنی حقیقی پر عمل کرنا یعنی نفس درخت یا ہانڈی کا کھانا متعذر ہے لہذا حقیقی معنی چھوڑ کر درخت سے درخت کا پھل اور ہانڈی سے ہانڈی کا کھانا جو اس میں ہو مراد لیں گے پس جب اس درخت کا پھل کھائے گا اور ہانڈی کے اندر کا کھانا کھائے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر وہ درخت نردار نہ ہو گا تو اس کی قیمت مراد لی جائے گی اور اگر تکلف درخت کی کٹائی یا ہانڈی کو توڑ کر اس کا ٹکڑا کھائے یا تو قسم نہیں ٹوٹے گی اس لئے کہ معنی حقیقی متعذر ہیں حسا و عرفا اور متعذر سے کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہوتا۔

شرح اس قاعدے کی بنیاد پر کہ حقیقت متعذرہ کو چھوڑ کر مجاز اختیار کیا جاتا ہے۔

ع قلنا اذا حلف لا يشرب من هذه البير ينصرف ذلك الى الاعتراف حتى لو فرضنا انه لو كرم بنوع تكلف لا يحنث بالافتاق ع ونظير الهمجورة لو حلف لا يصنع قدمه في دار فلان فان ارادة وضع القدم همجورة عادة ع وعلى هذا ع قلنا التوكيل بنفس الخصومة ينصرف الى مطلق جواب الخصم حتى يسمع للوكيل ان يجيب بنعم كما يسمع ان يجيب بلا لان التوكيل بنفس الخصومة همجورة شرعا وعادة ع ولو كانت الحقيقة مستعملة فان لم يكن لها مجاز متعارف بالحقيقة اولى بلا خلاف ع وان كان لها مجاز متعارف بالحقيقة اولى عند ابی حنيفة وعندهم العمل بعموم المجاز اولى ع مثاله لو حلف لا ياكل من هذه الخنطة ينصرف ذلك الى عينها عنده حتى لو اكل من الخبز المحاصل منها لا يحنث عنده وعندهما ينصرف الى ما تتضمنه الخنطة بطريق العموم المجاز فيحنث باكلها وباكل الخبز المحاصل منها ع وكذلك لو حلف لا يشرب من الفرات ينصرف الى الشرب منها كرماعنده ع وعندهما الى المجاز المتعارف وهو شرب ماؤها باي طريق كان -

شرح حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ اس کنوئیں سے پانی نہیں پیوے گا تو اگر چلو سے پانی پیا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر وہ منہ کنوئیں میں جھکا کر پانی پیا تو قسم نہ ٹوٹے گی وجہ اس کی یہ ہے کہ من ابتدا کا فائدہ دیتا ہے تو اس صورت میں پانی پینے کی ابتدا کنوئیں سے ہوتی چاہئے اور یہ بات منہ سے پینے سے حاصل ہے اور منہ سے پینا کنوئیں سے پانی کا دھڑلے کیونکہ اس صورت پر معمول ہے کہ کنواں منہ تک پانی سے بھرا ہوا ہو اس لئے مجازی معنی اختیار کئے جائیں گے اور اس کی یہ صورت ہے کہ چلو سے پینا بخلاف اس کے کہ کہے کہ اس کنوئیں کا پانی نہ پیوے گا کیونکہ اس صورت میں جس طرح بھی پیوے گا قسم ٹوٹ جائے گی۔

شرح حقیقت مجبورہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو یہاں حقیقی معنی قدم رکھنے کے مجبورہ ہیں بلکہ اس سے مراد مجاز داخل ہونا ہے لہذا ان قسم کھانے والا یا برہنہ داخل ہوگا یا جوتے پہن کر داخل ہوگا یا اس وار ہو کر داخل ہوگا ہر صورت میں قسم ٹوٹ جائے گی اور گھر سے باہر رہ کر صرف پاؤں اس گھر میں ڈال دے گا تو قسم نہیں ٹوٹے گی اور مجبور (مترادف) خواہ شرعا ہو خواہ عادات و دنوں کا ایک سا حال ہے دونوں کو چھوڑ دیا جاتا ہے شرح اور اسی بنیاد پر کہ حقیقت مجبور ہوتی ہے تو مجاز اختیار کیا جاتا ہے۔

شرح علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے نفس خصوصیت میں اپنی طرف سے دوسرے شخص کو ذلیل بنایا تو یہاں ذلیل کو مقابلے کے سامنے مطلق جواب دینے کا اختیار ہوگا جیسا مناسب دیکھے جواب دے خواہ قلم سے جواب دے یعنی تسلیم کرے یا لا سے جواب دے کر انکار کر دے کیونکہ نفس خصوصیت کی وکالت جس میں مقابل کے دعوے سے انکار ہی ہو شرعاً درست نہیں یہ شرعاً اور عادتاً مجبور ہے کیونکہ خصوصیت یعنی جھگڑنے سے مراد جواب دہی ہوتی ہے اور جو شخص جھگڑا کرنے کے واسطے ذلیل ہوا ہے وہ اپنے مؤکل کی طرف سے جواب دہی کا ذلیل سمجھا جائے گا کیونکہ خصوصیت تو ایک قسم کا انکار ہے خواہ حق کے مقابلے میں بڑا باطل کے اور حق کے مقابلے میں خصوصیت حرام ہے اس لئے وکالت کے معاملے میں خصوصیت کے لفظ کی حقیقت شرعاً متروک ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے لَا تَنَازَعُوا فِي شَرْعٍ متروک ہوتی ہے تو مسلمانوں کی حالت دینداری اور عقل سے اس کی نسبت توقع ہوتی ہے کہ وہ اس کو عادتاً بھی ترک کر دیں اس لئے خصوصیت سے مراد خصم کے مقابلے میں جواب دہی ہے اور چونکہ اس میں کوئی قید نہیں لگی ہوئی ہے اس لئے انکار و اقرار دونوں کو شامل ہوتی ہے جھگڑنے اور جواب دہی میں علاوہ سببیت اور سببیت کا ہے کیونکہ جھگڑنا جواب کا سبب ہے پس جو شخص جھگڑا کرنے کا ذلیل ہے وہ حاکم کے سامنے اپنے مؤکل کی طرف سے کسی بات کا اقرار کرے۔ تو امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک یہ اقرار مؤکل پر نافذ ہوگا اور زرارہؒ اور شافعیؒ کے نزدیک نافذ نہ ہوگا۔

شرح اور جب معنی حقیقی مستعمل ہوں اس وقت میں مجاز متعارف نہ پایا جائے تو بلا خلاف حقیقی معنی مراد لینا بہتر ہے کیونکہ کلام میں اصل حقیقت ہے اور جب کوئی اس کا معارضہ نہ کرتا ہو تو اسی پر عمل واجب ہوگا اور مجاز متعارف یہ ہے کہ حقیقت کی بہ نسبت عرف میں اس کا استعمال زیادہ ہو اور معنی حقیقی بھی متروک نہ ہوں۔

شرح اور اگر ایسا ہے کہ حقیقت مستعمل ہے مگر مجاز متعارف ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسی حالت میں بھی حقیقت اولیٰ ہے کیونکہ جب کہ عمل اصل پر ممکن ہے تو خلاف کی طرف اس کے ہوتے ہوئے رجوع کو ناغیر ذلیل کے مناسب نہیں بخلاف صاحبینؒ کے کہ ان کے نزدیک حقیقت مستعملہ سے عموم مجاز اولیٰ ہے مگر بعض نے عموم مجاز کی جگہ مجاز متعارف لکھا ہے۔ شرح مثال اس کی یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس گہیوں میں سے نہیں کھاؤں گا تو امام اعظمؒ کے نزدیک اگر وہی گہیوں کھا لیا جن کے کھانے کی قسم کھائی تھی تو قسم ٹوٹ جائیگی اور ان کے آٹے کی ردی کھانے سے قسم نہ ٹوٹے گی امام محمدؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بطریق عموم مجاز دونوں طرح کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی خود گہیوں کے کھانے سے بھی اور ان کے آٹے کی ردی کھانے سے بھی۔

شرح اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں دریائے فرات سے پانی نہ پیوں گا تو امام اعظمؒ کے نزدیک مراد منہ سے پانی۔ پینے سے ہوگی بدو کسی برتن کے پس اگر برتن سے پئے گا تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ بیان کلام کی حقیقت منہ سے پینا ہے اس لئے کہ من کا لفظ ابتدا کیلئے ہے وہ یہ چاہے گا کہ پینے کی ابتدا اس سے ہو اور یہ امر دریا نے فرات میں منہ لگا کے پینے سے پایا جاتا ہے اور یہ حقیقت مستعمل ہے اس لئے کہ گاؤں کے آدمی اکثر اسی طرح پیتے ہیں اس لئے پینے کے معنی اس محل پر ایسے لگائے گئے۔

شرح مگر صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف پر حمل کریں گے پس ان کے نزدیک برتن سے پینے میں بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔ چنانچہ جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں جگہ کے آدمی دجلہ کا پانی پیتے ہیں تو مراد مطلق پینا ہوتا ہے اس لئے کلام کو مطلق پینے پر حمل کیا۔ اور اس صورت میں بسبب عموم اپنے کے حقیقت کو بھی شامل ہے۔

ع ثم المجاز عند ابی حنیفۃ خلف عن الحقیقۃ فی حق اللفظ وعندہما خلف عن الحقیقۃ فی حق المحکم مع حق لو كانت الحقیقۃ ممکنۃ فی نفسہا الا انہ امتنع العمل بہا لما منع یصار الی المجاز والا صار الکلام لغوا وعندہ یصار الی المجاز وان لم تکن الحقیقۃ ممکنۃ فی نفسہا مع مثاله اذا قال لعبدۃ وهو اکبر سنامنہ هذا بنی لا یصار الی المجاز عندہما لا استحالة الحقیقۃ وعندہ یصار الی المجاز حتی یعق العبد مع وعلی هذا ینخرج المحکم فی قوله له علی الف او علی هذا الجدار وقوله عبدی وحماری حر مع ولا یلزم علی هذا اذا قال لامرأته هذه ابنتی ولہا نسب معروف من غیرہ حیث لا تحرم علیہ ولا یجعل ذالک مجازا عن الطلاق سواء كانت المرأة صغری سنامنہ او کبری لان هذا اللفظ لوصح معناه لکان منافیا للنکاح فیکون منافیا لمحکمہ وهو الطلاق ولا استعارة مع وجود التنافی بخلاف قوله هذا بنی فان البنوة لا تنافی ثبوت الملک للاب بل یتثبت الملک له ثم یعق علیہ

شرح یعنی امام اعظم کے نزدیک مجاز تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں خلیفہ ہے مجاز حقیقت کا بدل ہے اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے مگر اس بات میں اختلاف ہے کہ کون سی جہت سے بدل ہے اسی کو مصنف نے بیان کر دیا۔ پس امام کے مذہب کے مطابق مرد شجاع کو کہنا کہ یہ شیر ہے درندہ مخصوص کو شیر کہنے کا بدل ہوگا بغیر لفظ المحکم یعنی شجاعت کے پھر صحت کے تلفظ کی بنا پر شجاعت ثابت ہوتی ہے نہ کسی شے سے بدلیت کے طور پر جس طرح حکم حقیقت صحت تلفظ کی بنیاد پر ثابت ہوتا ہے اور صاحبین کے مذہب کے موافق قول مذکور سے مرد دلیر کے لئے شجاعت کا ثابت کرنا بدل ہے جانور درندہ کے لئے اس قول سے کہ یہ شیر ہے شیر ثابت کرنے کا پس صاحبین نے جو کہا ہے کہ حکم مجاز بدل ہوتا ہے حکم حقیقت کا اس کا یہی مقصود ہے کہ مرد شجاع کے لئے شجاعت ثابت کرنا بدل ہے۔ درندہ مذکور کے لئے شیر ثابت کرنے کا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حکم مقفہ ہو جاتا ہے نہ نفس عبارت میں بدلیت اور احوال کا اعتبار اس چیز میں بہتر ہے جو مقصود ہو نہ نسبت اس کے جو غیر مقصود ہو اور امام ابو حنیفہ کی طرف سے دلیل یہ ہے کہ حقیقت و مجاز الفاظ کے عوارض سے ہیں چنانچہ اہل اللت کا اس امر پر اتفاق ہے پس مجاز لفظ ہوگا جو بدل ہوگا لفظ حقیقت کا۔ مگر کبھی معنی اور استعمال کو بھی حقیقت و مجاز کے ساتھ منصف کر دیتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ معنی حقیقت ہے۔ اور یہ مجاز ہے اور یہ استعمال حقیقت ہے اور وہ استعمال مجاز ہے۔

شرح یہاں تک کہ صاحبین کے نزدیک اگر حقیقی معنی لینے ممکن ہوں مگر کسی مانع کے سبب نہ لے سکیں تب معنی مجازی لینے

بڑیں گے در نہ کلام لغو ہو جائیگا اور امام صاحب کے نزدیک اگر حقیقی معنی لینے ممکن نہ ہوں گے تب بھی مجازی معنی لے لیں گے۔ مصنف نے یہ ثمرہ خلاف کی صورت بیان کر دی اور جتنا دیا کہ صاحبین کے نزدیک ثبوت مجاز کے لئے حقیقت کا امکان شرط ہے یہاں تک کہ اگر وہ ممکن نہ ہوگی تو مجاز اختیار نہ کیا جائے گا بلکہ کلام کو لغو سمجھا جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر حقیقت ممکن نہ ہوگی تو مجاز اختیار کیا جائے گا دونوں کے ثمرہ خلاف کی نظیر مسئلہ ذیل سے ظاہر ہے۔

شخص جیسے کسی شخص نے اپنے سے زیادہ عمر والے غلام کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو صاحبین کے نزدیک یہاں حقیقی معنی لینے ممکن نہیں اس لئے معنی مجازی بھی نہیں لیں گے یہ کلام ہی لغو ہوگا اور امام اعظمؒ کے نزدیک مجازی معنی اس جگہ لینے تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے اور وہ آزادی ہے اس لئے کہ آزادی بیٹے کو لازم ہے وہ ہمیشہ باپ پر آزاد ہوتا ہے پس جس غلام کو بیٹا کہا وہ بھی آزاد ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ مجاز کا حقیقت سے بدل ہونا ان کے نزدیک حکم میں ہے اور نیز معنی حقیقی کا ممکن ہونا صحت مجاز کے لئے شرط ہے پس ان کے نزدیک یہ کلام لغو ہوگا (فاضل) صاحبین کا قول محاورہ اہل بلاغت کے خلاف ہے کیونکہ اہل بلاغت کے نزدیک یہ کہنا کہ زید شیر ہے صحیح ہے اور صاحبین کی رائے کے مطابق یہ کلام لغو قرار پاتا ہے اس لئے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں۔ دھولانا زید شیر ہے مجاز نہیں حقیقت ہے جس میں سے حرف تشبیہ حذف کر دیا گیا ہے اصل اس کی یوں ہے زید مثل شیر ہے اور بعض نے یوں جواب دیا ہے صاحبین نے معنی حقیقی کے امکان کی شرط اس صورت میں کی ہے کہ جس وقت مجاز مرکب میں ہو نہ مفرد میں اور زید شیر ہے میں مجاز مفرد میں ہے اور وہ لفظ شیر ہے اور یہ میرا بیٹا ہے اس قول میں مجاز مرکب میں ہے۔

شخص اور اسی قاعدے کی بنا پر مسئلہ ذیل میں حکم دیا جاتا ہے کہ کسی شخص نے کہا کہ میرے ذمے فلاں شخص کے ہزار روپے ہیں یا اس دیوار کے ذمے ہیں یا یہ کہا کہ میرا غلام آزاد ہے یا میرا لکھا آزاد ہے صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو ہے اور امام اعظمؒ کے نزدیک متکلم کے ذمے ہزار روپے ہو جائیں گے اور غلام آزاد ہوگا اب امام کے اس قاعدے پر کہ جب حقیقت مستند ہو تو کلام کو مجاز کی طرف پھیرا جاتا ہے بشرطیکہ حقیقت صحت کو پہنچتی ہو کیونکہ کلام تام ہوتا ہے معنی کا فائدہ دیتا ہے یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ جب کوئی آدمی اپنی بی بی کو کہے کہ یہ میری بیٹی ہے اور لوگوں میں یہ بات مشہور ہو کہ وہ دوسرے آدمی کی بیٹی ہے تو یہاں اس عورت کیلئے شوہر کی بیٹی ثابت ہونا متعذر ہے کیونکہ وہ دوسرے کی بیٹی ثابت ہے پس کلام کا بطور مجاز کے طلاق پر عمل کرنا ضرور ہوا کیونکہ تام ہے اور اس سے معنی بھی حاصل ہوتے ہیں اور تم اس کلام سے طلاق بھی مراد نہیں لیتے بلکہ لغو قرار دیتے ہو اور یہ اس قاعدے کے منافی ہے۔ مصنف جو اس کا جواب دیں گے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس موقع پر لفظ سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا وہاں معنی حقیقی و مجازی دونوں ممتنع ہوتے ہیں اور ایسے بے فائدہ کلام کو لغو قرار دیتے ہیں مصنف کے کلام کے الفاظ یہ ہیں۔

شخص یعنی اس قاعدہ پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ جب کوئی اپنی بی بی کو کہے کہ یہ میری بیٹی ہے اور لوگوں میں یہ بات مشہور ہو کہ یہ دوسرے آدمی کی بیٹی ہے تو یہ کلام شوہر کا لغو قرار پائے گا اور وہ عورت شوہر پر حرام نہ ہوگی اور بیٹی کے لفظ سے مجازاً طلاق مراد نہیں لی جائے گی کہ وہ عورت خلوہ سے عمریں چھوٹی ہو یا بڑی ہو کیونکہ اگر شوہر کے کلام کے معنی صحیح ہوں تو یہ نکاح کے منافی ہوگا اور طلاق کے لئے صحت نکاح کی سابقیت ضرور ہے اور بیٹی ہونا یہ چاہتا ہے کہ اس سے نکاح کو نااہل اقوام ہو اور اس تقدیر پر اس مرد و عورت کے درمیان نکاح و طلاق واقع نہیں ہو سکتے پس جبکہ مجازاً طلاق کے معنی لفظ بیٹی کے نہیں لگا سکتے تو حرمت اس قول سے کبھی واقع نہیں ہو سکتی اور منافات کی حرمت میں استعارہ صحیح

نہیں ہو سکتا برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا بیٹا ہے اس لئے کہ بیٹا ہونا باپ کی ملک ثابت ہونے کے منافی نہیں بلکہ بعض صورت میں بیٹے پر باپ کی ملک ثابت ہوتی ہے اور پھر بیٹا باپ پر آزاد ہو جاتا ہے۔

ع فصل فی تعریف طریق الاستعارة مع اعلان الاستعارة فی احکام الشرع بمطردة
 بطریقین احدهما لوجود الاتصال بین العلة والحکمہ والثانی لوجود الاتصال بین السبب المحض
 والحکمہ فالاول منهما یوجب صحة الاستعارة من الطرفين مع والثانی یوجب صحتهما من
 احد الطرفين وهو استعارة الاصل للفرع مع مثال الاول فی ما اذا قال ان ملک عبد
 فهو حر مع فملک نصف العبد فباعه ثم ملک نصف الآخر لم یعق اذ لم یجتمع فی ملکہ
 کل العبد مع ولو قال ان اشتریت عبد افهو حر فاشتری نصف العبد فباعه ثم اشتری
 النصف الآخر عتق النصف الثانی مع ولوعنی بالملک الشراء او بالشراء الملک صحۃ نیثہ
 بطریق المجاز لان الشراء علة السک والملک حکمہ فعمت الاستعارة بین العلة و
 المعلول من الطرفين مع الا انه فیما یمکن تخفیفاً فی حقہ لا یصدق فی حق القضاء
 خاصة لمعنی التهمة لا لعدم صحة الاستعارة

شرح فصل طریق استعارہ کے بیان میں۔ حقیقتہ و مجازی تعریف و امثلہ کے بعد مصنف مجاز کے علاقوں کا بیان فرماتے ہیں
 اسی مناسبت سے حقیقتہ و مجاز کے بعد متصل اس کو بیان فرمایا علماء اصول کے نزدیک استعارہ و مجاز مرادف ہیں
 علماء بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک خاص قسم کا نام ہے معنی حقیقی و مجازی میں جس علاقہ کا ہونا ضروری ہے
 وہ علاقہ معنوی حیثیت سے ہو جیسا کہ سر دہاد کو اسد کہتے ہیں اور ان دونوں میں شجاعت و بہادری ایک معنوی علاقہ
 مناسبت مشترک ہے جس کی بنیاد پر زید کا اسد کہا جاتا ہے اور یا وہ علاقہ ذات کے لحاظ سے ہو جیسے غلط کہ پاخانہ کو کہا
 جاتا ہے حالانکہ حقیقت میں غلط مکان پست کو کہتے ہیں مناسبت ان دونوں میں یہ ہے کہ جو شخص قضاء حاجت کا ارادہ
 کرتا ہے وہ پستی ہی میں جاتا ہے مجاورۃ کے لحاظ سے ان دونوں میں اتصال ذاتی ہے۔ پھر یہ علاقے حقیقتہ و مجاز میں کس قدر
 ہیں بعض نے پچیس اربع علماء کے نزدیک بارہ اور بعض چار اور بعض صرف دو بتلاتے ہیں ایک مشابہت دوسرے مجاورۃ
 اگر علاقہ تشبیہ و مشابہت کا ہے تو اس کو استعارہ کہیں گے اور اگر غیر تشبیہ کا ہے تو اس کو مجاز مرسل کہتے ہیں غیر استعارہ
 کی چار قسمیں ہیں مصرعہ کنایہ تخیلیہ ترغیہ ان کی مثالیں مجاز مرسل کے اقسام یہ سب علم بیان کی کتب مختصر المعانی وغیرہ
 میں مفصل بیان کئے گئے ہیں علماء اصول کے نزدیک چونکہ استعارہ اور مجاز دونوں مرادف ہیں جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں
 اس لئے یہاں اس کے بیان کی حاجت نہیں۔

شرح یعنی احکام شرعیہ میں استعارہ کا استعمال کثرت سے ہے اور اس کے دو طریق ہیں ایک یہ کہ ماہین علت اور حکم کے اتصال ہو دوم یہ کہ ماہین سبب محض اور حکم کے اتصال ہو پہلی صورت میں طرفین میں استعارہ ہو سکتا ہے یعنی علت کو ذکر کر کے حکم یعنی معلول کا ارادہ کریں یا حکم ذکر کر کے علت مراد لیں کیونکہ حکم اپنے ثبوت میں علت کا محتاج ہے اور علت حکم کی محتاج شریعت کی حیثیت سے ہے کیونکہ شرع میں علت بذاتہ مقصود نہیں ہے وہ تو حکم کی وجہ سے مشروع ہوئی ہے۔ اس صورت میں دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں اور استعارہ میں اصل بھی یہی ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کریں اور مراد اُس سے محتاج ہو۔

شرح دوسری صورت میں ایک جانب سے استعارہ ہو سکتا ہے کہ اصل ذکر کر کے فرع مراد لیں برعکس نہیں کر سکتے۔ کیونکہ سبب کے ساتھ سبب کا استعارہ کرنا عموماً شائع ہے مگر سبب کا ذکر کر کے سبب کا ارادہ کرنا درست نہیں کیونکہ سبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہے اور سبب سبب کے واسطے مشروع نہیں ہوا ہے۔

شرح پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ اگر میں کسی غلام کا مالک بن جاؤں تو وہ آزاد ہے۔
شرح اتفاقاً وہ شخص نصف غلام کا مالک ہو گیا۔ اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد آدھے دوسرے حصے کا مالک ہوا تو غلام آزاد نہیں ہو گا کیونکہ تمام غلام اس کی ملک میں جمع نہیں ہوا۔

شرح اور اگر کہا کہ میں غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے پہلے آدھا خرید کر کے فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف خریدا تو نصف دوم آزاد ہو جائیگا کیونکہ خریداری میں یہ شرط نہیں کہ ایک ہی ذلت میں تمام شے کا مالک ہو جائے کوئی شخص ایک شے کو خواہ بالتفریق خریدے یا تمام کو ایک بار خرید لے وہ ہر صورت میں اُس کا خریدار سمجھا جاتا ہے البتہ مالک ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ تمام شے ایک وقت میں اُس کی ملک میں آجائے۔

شرح اور اگر اُس نے ملک سے خریداری کا اور خریداری سے ملک کا ارادہ کیا تو یہ نیت اُس کی مجازاً صحیح ہے کیوں کہ خریداری اور ملک میں تعلیل کا علاقہ ہے خریداری ملک کی علت ہے اور ملک اُس کا حکم ہے خریداری ترقب ملک کے لئے موضوع ہے تو خریداری سے بطور استعارے کے ملک مراد رکھنا یا ملک سے بطور استعارے کے خریداری کا ارادہ کرنا جائز ہے پس اگر اُس نے مالک ہو جانے سے خریداری کی نیت کی ہوگی تو باقی آدھا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر خریداری سے مالک ہو جانے کی نیت کی ہوگی۔ تو آزاد نہ ہو گا۔

شرح مگر جہاں متکلم کے حق میں آسانی ہو تو یہ قول اُس کا قابل پذیرائی نہ سمجھا جائے گا کہ میں نے خریداری سے مالک ہو جانے کی نیت کی ہے کیونکہ احتمال اس بات کا ہے کہ شاید اُس نے اپنی جان بچانے کے لئے یہ بہانہ کھڑا کر لیا ہو ورنہ خریدنے کے استعارے کی صحت میں مالک نے کیلئے کوئی کلام نہیں یہ استعارہ صحیح ہے۔

ع ومثال الثاني اذا قال لامرأته حرثك ونوى به الطلاق يحوّلان التحريم بحقيقة

يوجب زوال ملك البضع بواسطة زوال ملك الرقبة فكان سبباً محضاً لزوال ملك المتعة

فجاز ان يستعار عن الطلاق الذي هو مزيل لملك المتعة ع ولا يقال لوجعل مجازاً

عن الطلاق لوجب ان يكون الطلاق الواقع به رجياً كصریح الطلاق لا نأقول لا نجعله

مجازاً عن الطلاق بل عن المزيل لملك المتعة وذلك في البائن اذا لوجي لا يزيل ملك المتعة عندنا بيع ولو قال لامته طلقته ونوى به التمير لا يصح لان الاصل جازان يثبت به الفرع واما الفرع فلا يجوز ان يثبت به الفرع واما الفرع فلا يجوز ان يثبت به الاصل بيع وعلى هذا نقول ينقذ النكاح بلفظ الهبة والتمليك والبيع لان الهبة بمحققاتها توجب ملك الرقبة وملك الرقبة يوجب ملك المتعة في الاماء فكانت الهبة سبباً محضاً لثبوت ملك المتعة فجاز ان يستعار عن النكاح وكذلك لفظ التمليك والبيع ولا يتعكس حتى لا ينقذ البيع والهبة بلفظ النكاح

شرح دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تو آزاد ہے اور مراد یہ ہو کہ تجھ کو طلاق ہے تو یہ صحیح ہے کیونکہ آزاد کرنا اپنے معنی حقیقی سے ملک بضع (فرج) کو زائل کر دے گا مگر ملک رقبہ کا زوال بیع میں واسطہ ہوگا تو آزاد کرنا سبب محض ہوا واسطے زوال ملک بضع کے لہذا جائز ہے کہ آزاد کرنے سے بطور استعارے کے طلاق مراد لیں۔ کیونکہ طلاق بھی ملک متعہ کو زائل کر دیتی ہے پس یہاں سبب مسبب کی جگہ استعمال پایا ہے۔

شرح اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ جب تحریر بول کر مجازاً طلاق کی نیت کی تو بھی طلاق رجعی ہی واقع ہونا چاہئے کیونکہ ظلمت شک صریح کہنے سے بھی رجعی ہی واقع ہوتی ہے تو جواب اسکا یہ ہے کہ تحریر سے نفس طلاق مجازاً مراد نہیں لیتے بلکہ ملک متعہ کا زائل کر دینا مجازاً مقصود ہے اور زوال ملک متعہ طلاق بائن سے ہوتا ہے رجعی سے نہیں ہوتا مذہب حنفی میں اور امام شافعی کے نزدیک رجعی واقع ہوتی ہے کیونکہ ایک نزدیک طلاق رجعی ملک متعہ کو زائل کر دیتی ہے۔

شرح اور اگر کسی شخص نے اپنی کنیز کو کہا کہ تجھ کو طلاق ہے اور طلاق سے ارادہ آزادی کا ہو تو یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ اصل یعنی آزادی سے فرع یعنی طلاق ثابت ہو جاتی ہے اور طلاق سے آزادی ثابت نہیں ہوتی یا نكاح بولے اور بیع مراد رکھے تو یہ بھی صحیح نہیں آزادی ملک رقبہ کے زوال کے لئے مشروع ہوئی ہے اور ملک متعہ کا زوال اس سے کبھی اتفاقاً حاصل ہو جاتا ہے مثلاً لونڈی کو آزاد کرے گا تو یہاں زوال ملک رقبہ کے ساتھ میں زوال ملک متعہ بھی پایا جائے گا اور اگر غلام کو آزاد کرے گا تو ملک رقبہ کا زوال پایا جائے گا مگر ملک متعہ کا زوال یہاں نہیں اسی طرح بیع ملک رقبہ کے واسطے مشروع ہوئی ہے اور اس کے ساتھ کبھی دلی بھی حلال ہو جاتی ہے جیسے کوئی کنیز خریدی جائے اس وجہ سے مسبب کو ذکر کر کے مسبب کا ارادہ نہیں کر سکتے اور یہاں ایسا ہی تھا مگر جہاں کہ مسبب کو مسبب کے ساتھ خصوصیت ہو تو اس صورت میں مسبب معلول کے مثل قرار پائے گا اور دونوں جانب سے افتقار ممکن ہوگا اس لئے مسبب کا استعارہ مسبب کے لئے اور مسبب کا مسبب کے لئے صحیح ہوگا پہلی صورت کی مثال مؤلف کا یہ قول ہے کہ کوئی اپنی عورت کو کہے کہ تو آزاد ہے اور مراد یہ ہو کہ تجھ کو طلاق ہے یہاں آزادی مسبب ہے اور طلاق مسبب۔ دوسری صورت کی مثال یہ ہے شوہر یہ کہے کہ تو عدت کر اور مراد اس سے طلاق ہو عدت مسبب ہے اور طلاق مسبب ہے اور عدت کے طلاق کے ساتھ مختص ہونے میں کوئی کلام نہیں کیونکہ وہ سوائے طلاق کے بالذات اور کسی جگہ نہیں پائی جاتی غیر طلاق میں جہاں پائی جائے گی تو اس کی متابعت و مشابہت کی وجہ سے پائی جائے گی اسی عالم سے ہے ”اپنے رحم کو صاف کر“ کہنے سے طلاق مراد لینا کیونکہ رحم کو صاف کرنا مسبب ہے اور طلاق مسبب ہے، امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ آزادی کے لفظ سے طلاق اور طلاق کے لفظ

سے آزادی مراد لینا جائز ہے اور کہتے ہیں کہ ان میں اشتراک و اتصال معنوی ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں سے ملک زائل ہو جاتی ہے جو اب اس کا یہ ہے کہ استعارہ طلاق کا آزاد کے لئے اتصال معنوی کے ساتھ قرار دینا درست نہیں کیونکہ ایسا اتصال ہر وصف سے صحیح نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے لئے ایک خاص وصف ضرور ہے اور وہ وصف خاص ایسے معنی میں جن کے ساتھ مشروع کو خصوصیت ہے اور مشروع انھیں کی وجہ سے مشروع قرار پایا ہے اور آزادی و طلاق کے درمیان ایسا اتصال کتب ہے۔

شرح چونکہ سبب کے ساتھ مسبب کا استعارہ کرنا جائز ہے مذہب حنفی میں لفظ ہبہ و تملیک اور بیع سے نکاح منعقد ہو جائیگا **ثالث** کیونکہ جب اپنی حقیقت سے ملک رقبہ کو واجب کرتا ہے اور ملک رقبہ سے ملک متعہ کنیزوں میں ثابت ہوگی پس یہ سبب ہوا داسطے ثبوت ملک متعہ کے لہذا درست ہوا کہ ہبہ سے مجازاً نکاح مراد لیں اسی طرح تملیک اور بیع سے نکاح مراد لے لیں مگر برعکس نہیں ہو سکتا کہ نکاح بولگو بیع اور ہبہ مجازاً نہیں لے سکتے مگر امام شافعی کہتے ہیں کہ ہبہ اور بیع سے نکاح کا مجزئ سوائے ضرورت و کائنات کے دوسرے کے لئے درست نہیں وجہ اس کی وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ہر امر اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ خاص کر دیا ہے تو اب دوسری جگہ درست نہ ہوگا۔ چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے **وَأَمْوَالُهُمْ مَوْتَقَاتَةٌ لِّأَنفُسِهِمْ لِلْيَوْمِ الَّذِي أَنزَلَ فِيهِ الْقُرْآنَ أَن تَتَّخِذُهَا خَالِصَةً تِلْكَ مِنْ حُكْمِ الْمُؤْمِنِينَ** یعنی اے پیغمبر جو مسلمان عورت تم کو اپنی جان بخش دے پس اگر تمہاری مرضی ہو اور اس کے ساتھ تمہارا نکاح کرنے کا ہی چاہے تو وہ تم کو حلال ہے مگر ایسا عقد کہ ہبہ سے حلال ہو جائے تمہارے ساتھ مخصوص ہے اور مسلمانوں کو جائز نہیں۔ جو اب اس کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو شخص ہبہ کی نبی کے ساتھ فرمایا ہے اور دوسرے کے لئے اس کو ناجائز کیا ہے وہ نکاح ہے جو ہبہ سے بغیر مہر کے حلال ہو جائے اور یہ ہبہ حقیقی کی صورت ہے پس جو نکاح ہبہ کے ساتھ مجازاً مقرر ہو اور اس کے ساتھ مہر ہو تو اس کی تخصیص نبی سے نہ ہوگی۔

ع ثم في كل موضع يكون المحل متعينا النوع من المجاز لا يحتاج فيه الى النية مع لا يقال ولما كان امكان الحقيقة شروطا لعمدة المجاز عندهما كيف يصار الى المجاز في صورة النكاح بلفظ الهبة مع ان تمليك الحرة بالبيع والهبة محال لا نأقول ذلك ممكن في جملة بان ارتدت ولحققت بدار الحرب ثم سببت مع فصارت هذا نظير من السماء مع واخواته مع فصل في الصريح والكناية مع الصريح لفظ يكون المراد به ظاهرا أقوله بعث واشترت وامثله مع ومن حكمه يوجب ثبوت معناه باي طريق كان من اختيارا ونعتا او نداء ومن حكمه انه يستغنى عن النية وعلى هذا قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او طلقتك او يا طالق يتيم الطلاق نوى به الطلاق اوله ميموع ولو قال لعبدته انت حرا وحررتك او يا حرة وعلى هذا قلنا ان التيمم يفيد الطهارة لان قوله تعالى **وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ** صريح في حصول الطهارة

به وللشافعی فیہ قولان احدهما انه طهارة ضرورية والاخر انه ليس بطهارة بل هو سائر للمحدث یج وعلى هذا ینخرج المسائل علی المذهبین یج من جوازہ قبل الوقت

شرح پھر جس جگہ کوئی محل واسطے نوع مجاز کے متعین ہو گا وہاں نیت کی ضرورت نہ ہوگی مثلاً کسی اجنبی آزاد عورت سے کہا تو مجھے اپنے نفس کا مالک بنادے اس نے کہا میں نے تجھے مالک بنادیا تو یہاں نیت کی ضرورت نہیں نکاح منعقد ہو جائے گا۔
شرح اگر یہ شبہ واقع ہو کہ صحت مجاز کے واسطے امکان حقیقت صاحبین کے نزدیک شرط ہے تو کسی طرح یہیہ کے لفظ سے مجاز انکاح مراد لے لیتے ہیں بادیو دیکھ بیع وہیہ سے حرہ عورت پر مالک ہو جانا ناممکن ہے۔ جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ حرہ عورت کا مملوک ہو جانا فی الجملہ ممکن ہے جس کی صورت یہ ہے کہ وہ مزد ہو جائے اور دار الحرب سے جا ملے۔ اور پھر قید ہو کر آئے۔

شرح پس یہ مسئلہ مشابہ ہے اس مسئلے کے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ آسمان کو ہاتھ لگا دے گا۔
شرح مثلاً قسم کھائی کہ اس پتھر کو سونا بنادے گا تو ان صورتوں میں اس پر کفارہ قسم کا لازم ہو گا تو آسمان کو ہاتھ نہیں لگا سکتا تھا یا پتھر کو سونا نہیں بنا سکتا تھا اگر بطور کرامت و خرق عادت کے ممکن تو ضرور ہے اسی امکان کے سبب سے کفارہ لازم آیا کیونکہ ادا پر قدرت امکان کا ہونا کافی ہے پس ایسی قسم میں کہ میں آسمان کو ہاتھ لگاؤں گا یا اس پتھر کو سونا بناؤں گا سچا ہونے کا امکان فی الجملہ حاصل ہے جیسا کہ انبیاء اور ملائکہ کو آسمان کا چھونا میسر ہے اور اولیاء بھی بطریق خرق عادت کے چھو سکتے ہیں۔ اور پتھر کا سونا بنالینا بطریق کرامت کے ممکن ہے لیکن فی الحال آسمان کا چھونا اور پتھر کا سونا بنانا میسر نہیں اور آسمان کا چھو اجانا اور پتھر کا سونا بنالینا عرفاً و عادتاً معدوم سمجھا جاتا ہے اس لئے حکم خلف کی طرف منتقل ہو گا اور وہ یہ کہ کفارہ لازم آئے گا پس اصل پر یعنی قسم میں سچا ہونے کا امکان کفارہ واجب ہونے کے لئے جو اس کا خلیفہ ہے کافی ہے۔

شرح فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں۔

شرح صریح وہ لفظ ہے کہ اس کے معنی اور جو اس سے مراد ہو وہ نہایت ظاہر ہو یہاں تک کہ لفظ مند سے نکلتے ہی معنی اس کے معلوم ہو جائیں صریح اس کو اسی لئے کہتے ہیں کہ نہایت کھلا ہوا اور واضح ہوتا ہے صریح حقیقت و مجاز دونوں میں جاری ہوتا ہے یعنی حقیقت و مجاز دونوں کے ساتھ جمع ہوتا ہے جیسے جعت واشتویت وغیرہ۔

شرح اور صریح کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت کرنے کی ضرورت نہیں مثلاً جب کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ تجھ کو طلاق ہے یا کہا کہ میں نے تجھ کو طلاق دے دی یا کہا کہ اے طلاق دالی تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی طلاق کی نیت کی ہے یا نہیں کی ہے کیونکہ حکم نفس کلام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اس کا ارادہ کر ہی یا نہ کر ہی یہاں تک کہ اگر کوئی بسم اللہ کہنے کا ارادہ کرے اور زبان سے اچانک یہ نکل جائے کہ تجھ کو طلاق ہے تو اس کی عورت پر طلاق پڑ جائے گی کیونکہ یہ الفاظ اپنے معنی میں صریح ہیں اور صریح لفظ نیت کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے کہ سوائے اپنے معنی کے اور کسی معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا اور جب عین لفظ اپنے معنی کی جگہ قائم ہو گا تو مفہوم کلام کو چھوڑ کر ذہن دوسری طرف منتقل نہیں ہو سکے گا۔

شرح اس طرح جب اپنے غلام کو کہا کہ تو آزاد ہے یا میں نے تجھ کو آزاد کیا یا اے آزاد تو فوراً آزاد ہو جائے گا نیت کی ہو یا نہ کی ہو اس واسطے کہ یہ کلمات صریح آزاد کرنے کے ہیں ان میں نیت کی کچھ حاجت نہیں اور اگر متکلم ایسے صریح کلام کو اس کے موجب سے پھر کسی دوسرے معنی محتمل کا ارادہ کرے تو اس کی یہ نیت عند اللہ قابل پذیرائی ہوگی مثلاً اپنی عورت کو کہے اے طلاق دالی اور مراد اس کی یہ ہو کہ تجھ پر کسی قسم کی بندش نہیں یا غلام کو کہے اے آزاد اور مراد اس کی یہ ہو

کہ تو غدر مت گذاری سے بری ہے تو یہ نیت اس کی دیانۃ صادق ہوگی مگر حاکم شرع کے نزدیک اعتبار نہ ہوگا۔
 شروع اور اس قاعدے کی بنا پر حنفیہ نے کہا ہے کہ تیمم طہارت کا فائدہ بخشنا ہے کیونکہ قرآن میں آیا ہے کہ خدا چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے پس یہ ارشاد حصول طہارت کے ثبوت میں صریح ہے اور امام شافعیؒ سے اس باب میں دو قول منقول ہیں ایک یہ کہ تیمم طہارت ضروری ہے یعنی ضرورت اور مجبوری کے لئے مشروع ہوا ہے دوسرا یہ کہ وہ طہارت نہیں بلکہ حدیث نحو چھپا دینے والا ہے نہ دفع کرنے والا یہی وجہ ہے کہ تیمم جب پانی کو پالیتا ہے تو حدیث سابق کا حکم لوٹ آتا ہے۔ پس طہارت مستحاضہ کا ساحال ہوگا امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مٹی باطبیع آلودہ کرنے والی ہے پاک کرنے والی نہیں شارع نے بضرورت اس کے استعمال کو طہارت مانا ہے یا حدیث کا چھپانے والا قرار دیا ہے حنفیہ جواب دیتے ہیں کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے کچھ اس کو ضرورت اور مجبوری کے واسطے طہارت قرار نہیں دیا گیا ہے دلیل اس پر یہ آیت ہے فَتَيَمَّمُوا صَعِدًا طَيِّبًا فَاَمْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَ اَيْدِيْكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُخَيِّرَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ وَلٰكِنْ يُؤَيِّدُ بِيْضُطُّوْكُمْ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا سَبِّحُوْا اللّٰهَ حَمْدًا مَّطْلُوْقًا لِّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ۔ پس کل کو اپنے منہ اور ہاتھ اس سے اندر نہیں چاہتا کہ تم پر کچھ مشکل رکھے لیکن چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے صعیب طیب نام ہے روئے زمین کا مٹی ہو یا ریت یا لنگر پیچر پس تیمم کو طہارت مطلقہ نہ سمجھنے میں اس نص صریح کی مخالفت لازم آتی ہے۔
 شروع اور اس اختلاف کی بنا پر حنفیہ اور شافعیہ نے بہت سے اختلافی مسائل کا استخراج کیا ہے۔

شروع ایک مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تیمم درست ہے نماز کے وقت میں اور وقت سے پیشتر بھی درست ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبل وقت کے درست نہیں دلیل سہاری یہ ہے کہ تیمم جب وضو کا خلیفہ مطلق ٹھہرے تو قبل وقت کے بھی جائز ہوگا اور قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ صعیب طیب پاک کرنے والی ہے مسلمان کے واسطے اگرچہ پانی دنل برس نہ پادے اس پر دلالت کرتا ہے اس حدیث کو ترمذیؒ اور ابوداؤدؒ اور ابن ماجہ وغیرہ نے ابودرّس سے روایت کیا ہے ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

ع واداء الفرضین بتیمم واحد ع وامامة المتیم للنوضین ع وجوازه بدون خوف تلف النفس والعضو بالوضوء ع وجوازه للعید والجنابة ع وجوازه بنية الطهارة ع والكنایة هی ما استتر معناه ع والمجاز قبل ان یصیر متعارفا بمنزلة الكناية ع وحكم الكناية ثبوت الحكم بها عند وجود النية او بدلالة الحال اذا لا بد له من دلیل ینزل به التردد ویترجم به بعض الوجوه ولهذا المعنی سمی لفظ البینونة والتعریض کناية فی باب الطلاق لمعنی التردد واستتار المراد۔

شروع دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک تیمم سے حنفیہ کے نزدیک در فرض نمازوں کا ادا کرنا درست ہے امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں حنفیہ کی دلیل وہی آیت وحدیث ہے جو اوپر بیان ہوئی اور امام شافعیؒ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال کرتے ہیں اور وہ یہ ہے من السنة ان لا یصلی بالتیمم الا من ملوۃ واحد۔ یعنی سنت سے یہ بات ہے کہ نہ پڑھی جاوے تیمم کے ساتھ زیادہ ایک نماز سے۔ الخوجہ الدارقطنی والبیہقی رافعی نے کہا ہے کہ سنت جب صحابہ رضی اللہ عنہ نے

کہا تو وہ مثل حدیث مرفوع کے ہے جو اب اس کا یہ ہے کہ یہ اثر صحیح نہیں ہوا کیونکہ اس میں ابو یحییٰ نے حسن بن عمارہ سے روایت کی ہے اور ابن جوزی کہتے ہیں کہ وہ دونوں مترک ہیں اور سنن نے کہا ہے کہ بہت ضعیف ہے اور ایک اثر شافعی کے موافق حضرت علیؓ سے ابن ابی شیبہ نے مصنف میں روایت کیا ہے اور عمرو ابن عاص سے مروی ہے کہ وہ ہر نماز کے واسطے تیمم کرتے تھے اور ایسا ہی تثنائہ فتویٰ دیتے تھے اس کو دارقطنی نے روایت کیا ہے اور ابن عمرؓ ہر نماز کے لیے تیمم کرتے تھے جو اب اس کا یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے اثر میں حجاجؓ ابن ارطاةؓ ہے جس کو عبد الرحمن بن مہدی اور یحییٰ بن سعید قطانؓ نے ترک کیا ہے اور احمد دارقطنی نے کہا ہے کہ اس سے حجت نہیں پکڑی جائے گی اور یحییٰ بن معینؓ اور نسائیؓ نے کہا ہے کہ وہ قوی نہیں اور عمرو ابن عاص کے اثر میں انقطاع ہے اور عمر کے اثر کی اسناد میں عامرا حول ہے جس کو احمد وغیرہ نے ضعیف بتایا ہے اور اس کی توثیق ابو حاتم اور مسلم نے کی ہے پھر بھی معارض حدیث مرفوع کے نہیں ہو سکتا ہے اور نیز اس کا حمل استحباب پر کر سکتے ہیں ابن عباسؓ کا یہ قول کہ سنت ہے اسی بات پر دلالت کرتا ہے۔ مطلب اُن کے قول کا یہ ہے کہ سنت سے ہے یعنی واجب نہیں متعبد ہے اس کے علاوہ محدث فیروز آبادی شافعیؒ نے سفر السعادت میں کہا ہے کہ ہم نے کسی حدیث میں نہیں پایا کہ حضرت ہر نماز کے واسطے تیمم کرتے تھے بلکہ آپ نے تیمم کا حکم مطلقاً کیا ہے اُس کو وضو کا قائم مقام گردانا ہے۔

شرح تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ تیمم کرنے والا شخص وضو کرنے والوں کا امام حنفیہ کے نزدیک ہو سکتا ہے شافعیہ کے نزدیک نہیں ہو سکتا شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم کو ضرورت کی وجہ سے طہارت یا حدث کا چھپالے والا مانا ہے۔ اور وضو طہارت اصلی ہے پس قوی کی بنا ضعیف پر صحیح نہیں حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے مثل پانی کے پس تیمم پر بھی وہی احکام مترتب ہونگے جو وضو پر ہوتے ہیں اور یہ جو حنفیہ نے کہا ہے کہ ناجائز ہے مرد کو عورت یا لڑکے کے پیچھے اور پاک کو مضر دالیکے پیچھے (مثلاً جس کو سلس البول کا عارضہ ہو یا رنج نہ ختمی ہو یا پیٹ چلتا ہو) اور پڑھے ہوئے کو ایسے کا اقتداء جو پڑھنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اور کپڑا پہنے ہوئے کو ننگے کا جو ستر نہ رکھتا ہو اور تندرست کو ایسے شخص کا جو رکوع و سجود اشارے سے کرے اور فرض پڑھنے والے کو نفل پڑھنے والے کا یا اُس شخص کا جو دوسرے فرض پڑھتا ہو تو وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ سب مقتدی اپنے امام کی بہ نسبت عمدہ حال رکھتے ہیں پس امامت الہی طرح ہو جائے گی برخلاف اس کے اقتداء کرنا وضو والے کا تیمم والے کے پیچھے نماز کو خراب نہیں کرتا

شرح چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ ایثاروف جان کے ضائع ہونے کے یا عضو پر صدمہ پہنچنے کے محض اثر یا دمرض کے اندیشے سے تیمم کر لینا حنفیہ کے نزدیک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک جب تیمم درست ہے کہ جان کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو یا پانی کے استعمال سے کسی عضو کے تلف ہوجانے کا اندیشہ ہو حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ فرماتا ہے وَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِّنْهُ فَاِذَا أَقْرَبْتُمْ شَيْئًا مِّنْهُ فَاِذَا أَقْرَبْتُمْ شَيْئًا مِّنْهُ فَاِذَا أَقْرَبْتُمْ شَيْئًا مِّنْهُ

شرح پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ نماز عید اور نماز جنازہ تیار ہوں تو تیمم کر کے شامل ہو جانا حنفیہ کے نزدیک درست ہے اور شافعیہ کے نزدیک درست نہیں اور یہ اس صورت میں بھی درست ہے کہ اگرچہ بنا کے طور پر ہو یعنی نماز وضو سے شروع کی تھی مگر نماز میں بے وضو ہو گیا پس ہو سکتا ہے کہ تیمم کر کے اُس نماز کو پورا کر لے کیونکہ جنازہ اور عیدین کی نمازوں کا کچھ بدلہ نہیں جیسا کہ جمعہ کی نماز اور وقتی نماز کا بدلہ موجود ہے کہ جمعہ کا بدلہ ظہر ہے اور وقتی نماز کا بدلہ اُس کی قضا مگر شافعیؒ کے نزدیک ان نمازوں کے لئے تیمم جائز نہیں کیونکہ اُن کے نزدیک ان کی قضا ہوتی ہے اور تکرار ہے نہیں اُس لئے یہاں ضرورت متعق نہیں اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر امام نے نماز عید پڑھ لی اور کسی شخص نے اُس کے ساتھ نماز نہ پڑھی تو قضا نہ کرے کیونکہ

نماز عید کے لئے جماعت شرط ہے پس اس کی قضا سے عاجز ہے اور نماز جنازہ کا یہ حال ہے کہ اس کو کچھ لوگ ادا کر لیں تو سب کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔

شرح چہا مسئلہ یہ ہے کہ تنفیہ کے نزدیک تیمم کرنا طہارت مطلقہ کے نیت سے جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں بلکہ طہارت ضروریہ کے طور پر ضرورت کے وقت ہی درست ہے۔

شرح یعنی کنایہ وہ لفظ ہے جسکی مراد پوشیدہ ہو اور اس کے سمجھنے کے لئے کسی قرینے کی ضرورت ہو عام ہے اس سے کہ یہ پوشیدگی محل کی وجہ سے ہو یا دوسری وجہ سے انہوں نے کنائے میں لازم کا ارادہ کرنا پھر اس سے ملزم کی طرف انتقال کرنا شرط نہیں کیا ہے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اہل اصول نے حقیقت جہورہ اور مجاز غیر متعارف میں صرف مراد کے مستتر ہونے کی وجہ سے اُن کو کنایہ قرار دیا ہے اسی لئے مصنف نے کہا ہے

شرح یعنی مجاز متعارف ہونے سے پہلے بمنزلے کنایہ کے ہے اور کنایہ بھی حقیقت و مجاز دونوں کے ساتھ جمع ہوتا ہے پس حقیقت کبھی صریح کے ساتھ ہوتی ہے کبھی کنائے کے ساتھ اسی طرح مجاز کبھی صریح کے ساتھ ہوتا ہے کبھی کنائے کے ساتھ اور صریح و کنایہ کا دار و مدار استعمال پر ہے پس اگر عوارض کی وجہ سے صریح میں خفا اور کنائے میں ظہور پیدا ہو جائے تو اس سے اُن کے صریح و کنایہ ہونے میں کوئی نقصان نہیں آتا کیونکہ دوسرے عوارض کا اعتبار نہیں بلکہ استعمال کا اعتبار ہے اسی لئے حقیقت جہورہ کنائے کے حکم میں ہے اور حقیقت مستعملہ صریح کے اور مجاز متعارف صریح کے حکم میں ہے۔ اور غیر متعارف کنائے کے۔

شرح مطلب یہ ہے کہ کنائے کا حکم یہ ہے کہ اس سے حکم قرینے سے ثابت ہوتا ہے اور قرینہ یا تونیت کا ہونا ہے یا دلالت حال کا کیونکہ ایسی دلیل کی ضرورت ہے جس سے تردد در ہو کر بعض وجوہ کو ترجیح حاصل ہو اسی لئے کنائے کے لفظ سے عورت کو طلاق نہیں پڑتی بلکہ متکلم کی نیت سے یا دلالت حال سے طلاق پڑتی ہے کیونکہ ایسے الفاظ کی مراد مستتر ہوتی ہے جیسے اگر شوہر یہ کہے کہ تو بائن ہے یا تو حرام ہے تو ان اقوال میں تردد اور پوشیدگی ہونے کے سبب سے طلاق کے باب میں کنایہ کہے جاتے ہیں ان اقوال سے عورت پر طلاق نہیں پڑتی جب تک طلاق کی نیت نہ کرے یا کوئی دوسرا قرینہ قائم نہ ہو جیسے غصے ہو کر ایسے الفاظ کہے یا طلاق کا ذکر ہو اور اس موقع پر ایسے الفاظ بولے کیونکہ یہ الفاظ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں اور احتمال طلاق اور غیر طلاق کا رکھتے ہیں۔

ع لا انه يعمل عمل الطلاق ع و يتفرع منه حكم الكنايات في حق عدم ولاية الوجة

مع ولوجود معنى التردد في الكناية لا يقيم بها العقوبات حتى لو اقره على نفسه في باب

الزنا والسرقه لا يقيم عليه الحد ما لم يذكر اللفظ الصريح ولهذا المعنى لا يقيم الحد على

الاخوس بالاشارة ع ولو قذف رجلا بالزنا فقال الاخو صدقت لا يجب الحد عليه

لاحتمال التصديق لم في غيره -

شرح یہ ایک اشکال کے جواب کی طرف اشارہ ہے وہ اشکال یہ ہے کہ اگر یہ کہا جاوے کہ جب کہ تو بائن ہے یا تو حرام ہے۔

یہ الفاظ طلاق کے کنایات ہیں تو ان سے وہی عمل ظہور میں آنا چاہئے جو طلاق کے الفاظ کا عمل ہے اور وہ یہ ہے کہ ان کے کہنے کے بعد رجوع کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے اور ان سے ایک طلاق رجعی پڑتی ہے اور کنائے کے لفظ سے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے طلاق رجعی سے نکاح فوراً نہیں جا کا بلکہ شوہر چاہے تو عورت سے عدت کے زمانے میں پھر رجوع کر لے اور بائن طلاق سے نکاح اسعد وقت جاتا رہتا ہے جو اب اس کا مصنف نے یہ دیا ہے کہ کنائے کا لفظ وہ عمل نہیں کرتا جو طلاق کا صریح لفظ کرتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ کنایہ طلاق کے الفاظ کا موجب جدائی اور حرمت ہے مثلاً کہا کہ تو میری بی بی نہیں یا میں تیرا خاوند نہیں یا تو بائن ہے یا تو حرام ہے وغیرہ وغیرہ پس ان کے موجب کے مطابق عمل ہوگا اور ان کو کنایات صرف اس لئے کہتے ہیں کہ دوسرے معانی کا بھی احتمال رکھتے ہیں اس لئے ان کی مراد مستتر ہوتی ہے جیسے کنایات حقیقی کا حال ہے پس جب منکلم طلاق کی نیت کرے گا یا اس کی حالت سے طلاق کی دلالت ہوگی تو مقتضائی لفظ کے مطابق عمل ہوگا اور اس وجہ سے طلاق بائن پڑے گی بشرطیکہ ایسے الفاظ میں طلاق کا وجود مقدر نہ ہو اور اگر ایسا ہوگا تو ان سے بھی طلاق رجعی ہی پڑے گی چنانچہ اگر شوہر یہ کہے کہ تو عدت کر یا اپنے رحم کو صاف کر تو ان صورتوں میں ایک طلاق رجعی پڑتی ہے کیونکہ عدت شمار کو کہتے ہیں تو عدت کر کہنے سے احتمال ہے اس بات کا کہ شوہر کی مراد یہ ہوگی کہ نعمت الہی کا شمار کر اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید مراد اس کی یہ ہو کہ حیض گن اس انتظار کے لئے جو عورت کو طلاق کے بعد کرنا لازم ہے پس جب دوسرے معنی کی نیت ہوگی تو طلاق رجعی پڑے گی۔ اور رحم کو صاف کرنے میں بھی دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ بچے کے لئے رحم کو صاف کر اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسرے مرد سے نکاح کرنے کے لئے رحم کو صاف کر کچھلی صورت میں طلاق رجعی پڑے گی

ثالث اور اس سے متفرع ہے کنایات کا یہ حکم کہ ان سے طلاق ہونے کے بعد رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا مطلب یہ ہے کہ جس طرح یہ کہنے سے کہ تجھ کو طلاق ہے طلاق رجعی واقع نہیں ہوتی بلکہ بائن واقع ہوتی ہے اور کنائے سے طلاق واقع ہو جانے پر پھر خاوند کو رجوع کا حق باقی نہیں رہتا یہ مذہب حنفیہ کا ہے اس مسئلے میں امام شافعیؒ کا خلاف ہے کہ ان کے نزدیک کنایات میں طلاق رجعی پڑتی ہے دلیل امام اعظمؒ کی یہ ہے کہ طلاق بائن دینے کی ضرورت تو ہوا ہی کوئی ہے پس اگر شوہر اپنی ملک میں اس قسم کا تصرف کرے تو جائز ہوگا بلکہ صریح طلاق میں بھی قیاس یہی ہے لیکن نص کی ضرورت سے صریح میں حکم رجعت کا کیا گیا ہے امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جب یہ الفاظ کنایات طلاق ہیں تو ان کا حکم بھی وہی ہونا چاہئے جو صریح طلاق کے الفاظ کا ہے کہ ان سے ایک طلاق رجعی پڑتی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ علماء نے کنائے کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس کی مراد مستتر ہوتی ہے تو مراد مستتر ان الفاظ میں طلاق ہوگی پس یہ کہنا کہ تو میری بیوی نہیں یا میں تیرا خاوند نہیں بمنزلے اس کہنے کے ہوگا کہ تجھے طلاق ہے۔ جو اب اس کا یہ ہے کہ ان الفاظ کو جو کنایات طلاق بولتے ہیں یہ بطریق مجاز کے ہے اس لئے کہ درحقیقت کنایہ نہ تو وہ ہے جس کے معنی ایسے مستتر ہوں کہ سننے والے پر ان کی مراد ظاہر نہ ہو اور ان الفاظ کے معانی لغوی مستتر نہیں بلکہ اہل زبان کے بچے بچے پر ظاہر ہیں مگر اس وجہ سے ان کا نام کنایات مقرر ہوا ہے کہ ان میں بھی ایک قسم کا ابہام ہے مثلاً شوہر نے کہا کہ تو بائن ہے اور بائن مشتق ہے یون سے جس کے معنی جدائی کے ہیں تو یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ کس سے جدا ہے آیا شوہر سے جدا ہے یا خاندان سے یا مال سے یا حسن و جمال سے پھر جب کہ شوہر نے نیت کی کہ وہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہوا اور طلاق لازم آئی اور مقتضائی لفظ کے مطابق عمل ہوگا۔ اور اس وجہ سے طلاق بائن پڑے گی پس اس ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات حقیقی کے مشابہ ہو گئے ہیں اگر ایسا نہ ہوتا بلکہ حقیقتاً کنایات ہوتے تو جب شوہر یہ کہتا کہ تو بائن ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی کہ تجھ کو طلاق ہے اور طلاق رجعی واقع ہوتی نہ

پاؤں کیونکہ طلاق صریح یعنی جس میں ضرورت نیت کی نہیں ہوتی اُس سے طلاق رجعی پڑتی ہے۔
 شرح چونکہ معنی الفاظ کنایات میں تردد ہے اس لئے سزا ئے شرعی کسی کو چوری یا زنا میں اُسی وقت دی جائے گی کہ وہ صریح الفاظ
 میں اقرار کرے بطور کنائے کے اقرار کرنے سے سزا نہیں پاسکتا کیونکہ کلام اصل صریح ہے اور صراحت نہ ہونے کا نام کنایہ
 ہے اس لئے کنائے سے مقصود صاف طور پر سمجھ میں نہیں آتا بیان میں قصور رہتا ہے کیونکہ وہ نیت پر یا قرینے پر موقوف
 ہوتا ہے اور صریح میں نہ نیت کی ضرورت ہے اور نہ قرینے کی کیونکہ وہ سوائے اپنے معنی کے کسی میں استعمال نہیں
 کیا جاتا اس لئے اس سے وہ چیزیں ثابت نہیں ہو سکتیں جو شبہات سے دور ہو جاتی ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 فرمایا ہے کہ دفع کرو حدود کو شبہوں سے۔ امام ابو حنیفہ نے اس کو مستند میں روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے حضرت
 عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ البتہ میں اگر موقوف کروں حدود کو شبہات کے سبب سے تو بہتر ہے
 اس سے کہ قائم کروں میں اُن شبہوں سے ایسا ہی نقل کیا ہے معاذ اور عبد اللہ بن مسعود اور عقبہ بن عامر سے اور یہی ہے حضرت
 علیؓ کے قول سے اخراج کیا ہے کہ دفع کرو حدود کو شبہوں کے سبب سے۔

شرح اور اسی لئے گونگا اگر اشارے سے اپنے اوپر چوری وغیرہ کا اقرار کرے تو اُس پر حد شرعی قائم نہیں کی جائے گی
 شرح اور اگر کسی شخص نے دوسرے پر زنا کی تہمت لگائی اور اس دوسرے نے جواب دیا کہ تو نے سچ کہا تو اس
 نقد کہہ دینے سے اس دوسرے شخص پر زنا کی حد واجب نہ ہوگی کیوں کہ احتمال ہے کہ کسی اور اس میں تصدیق
 کی ہے اُس کی تصدیق نہیں کی ہے۔ +

ع فصل فی المتقابلات مع نعنی بہا الظاہر والنص والمفسر والمحکم مع ما یقابلہا
 من الخفی والمشکل والمجمل والمتشابه مع فالظاہر اسم نکل کلام ظہور المراد بہ للسمع
 بنفس السماع من غیر تامل والنص ما سبق الکلام لاجلہ ومثالہ فی قولہ تعالیٰ **وَاحِلَ اللّٰہُ
 الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** فالایۃ سبقت لبيان التفرقة بین البیع والربو اذ اعادة
 الکفار من التسوية بينهما حیث قالوا **اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا** وقد علم حل البیع وحرمة
 الربو بنفس السماع فصار ذلک نصا فی التفرقة ظاهرا فی حل البیع وحرمة الربو ابع
 وکن ذلک قولہ تعالیٰ **فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنًا وَثُلُثًا وَرُبْعًا** سلیق
 الکلام لبيان العدد وقد علم الاطلاق والاجازة بنفس السماع فصار ذلک ظاهرا
 فی حق الاطلاق نصا فی بیان العدد وكذلك قولہ تعالیٰ **لَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ اِنْ طَلَقْتُمْ
 النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً** نص فی حکم من لم یسہ لها المہرو

ظاہر فی استبداد الزوج بالطلاق و اشارة الى ان النکاح بدون ذکر المهر یصح و
 كذلك قوله عليه السلام من ملأ ذارحم محرم منه عتی علیه نص فی استحقاق العتق
 القرب و ظاہر فی ثبوت السکة له ع و حکم الظاہر النص وجوب العمل بهما عا مین
 کانا و خاصین مع احتمال ارادة الغیر و ذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة ۔

شرح یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے۔ ان کو متقابلات اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ایک دوسرے کا مقابل اور
 متضاد ہے ظاہر نص کے مقابل غنی مشکل کے الخ
 شرح وجہ مصر یہ ہے کہ جو کلام یا معنی ہے تو دوسرے معنی کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں جو دوسرے معنی کا احتمال نہیں رکھتا
 وہ نص ہے اور جو رکھتا ہے تو اس کے دوسرے معنی پر دلالت زائد ہوگی یا نہیں ادل وہ ظاہر ہے ان دونوں کو حکم کہتے
 ہیں دوسرا دجال سے خالی نہیں یا دونوں معنی برابر سمجھے جاتے ہیں یا نہیں اول مجمل اور ثانی مؤول ہے ان دونوں کو متشابہ
 کہتے ہیں۔ پس نص اور ظاہر تو دونوں حکم کی قسمیں ہیں اور مجمل اور باؤل متشابہ کی یہ تقسیم اُن علماء کے نزدیک ہے۔ جو مَا يَفْهَمُ
 مَا يُدَلِّهِ اللَّهُ پر وقف لازم نہیں سمجھتے۔ اور وَالزَّالِمُونَ فِي الْعِلْمِ کو بھی اُس میں شریک جانتے ہیں جیسا کہ اکثر شافعیہ کی یہی
 رائے ہے اور جن کے نزدیک اللہ پر وقف لازم ہے تو اُن کے نزدیک خدا کے سوا متشابہ کے معنی کوئی اور نہیں جانتا۔
 اور پھر اُس کے قرآن میں نازل کرنے سے صرف علماء کا امتحان مقصود ہے کہ ان امور پر محض خدا کے فرمانے سے ایمان
 بھی لاتے ہیں یا نہیں پس ان کے نزدیک کل کلام الہی کی بلکہ ہر ایک کلام کی یوں تقسیم ہوگی۔ وجہ مصر یہ ہے جو کلام کہ ظاہر المراد ہے
 اُس کے معنی میں تاویل کی گنجائش ہے یا نہیں پس اگر ہے تو اب ظہور مراد اگر محض الفاظ سے ہے تو اس کو ظاہر کہتے ہیں اور جو اس
 کے ساتھ اُس کا سیاق بھی اس مراد کے لئے ہے اور اس میں وجہ سے اور بھی ظہور ہو گیا ہے تو اس کو نص کہتے ہیں اور جس میں
 تاویل کی گنجائش نہیں وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو نسخ کا احتمال ہے یا نہیں اگر ہے تو اُس کو مفسر کہتے ہیں اور نہیں تو حکم
 پیغمبر علیہ السلام کی دنات کے بعد جمیع آیات احکام اور کل قصص اور آیات متعلقہ توحید وغیرہ سب حکم ہیں ظاہر نص
 سے ادلی ہے اور نص مفسر سے ادلی ہے اور مفسر حکم سے ادلی ہے ان اقسام کے مقابلے میں چار اور قسمیں ہیں اور وہ خفی
 مشکل۔ مجمل اور متشابہ کہلاتی ہیں۔

شرح ظہر المراد بہ کی قید سے غنی مشکل وغیرہ خارج ہو گئے اس لئے کہ ان کی مراد غیر تامل کے ظاہر نہیں ہوتی اگرچہ یہ معنی
 نص پر بھی صادق آتے ہیں لیکن وہ من غیر ملطیق کی قید سے خارج ہے کیونکہ قید ملحوظ ہے یا یوں کہا جائے کہ ہر وہ قسم جو دوسرے
 سے بڑھی ہوئی ہے وہ ماتحت پر صادق آتی ہے جیسے حیوان انسان پر ضرور صادق آتا ہے ایسے ہی نص ظاہر پر مفسر
 نص اور ظاہر دونوں پر ادل حکم ان تینوں پر ضرور صادق ہوگا۔ پھر امتیاز صرف حیثیات سے ہوگا۔ ظاہر ہر ایک اُس کلام
 کا نام ہے کہ بے تامل سنتے ہی سننے والے کو اُس کلام کا مطلب معلوم ہو جائے نص اس کو کہتے ہیں جس کے واسطے وہ
 کلام لایا گیا ہو مثلاً قرآن میں جو آیا ہے کہ حلال کیا اللہ نے خرید و فروخت کو اور حرام کیا سود کو مفسر اس سے اظہار کو دینا
 تفرقہ کا ہے درمیان خرید و فروخت اور سود کے کیونکہ اس میں رو ہے کفار کا کہ وہ خرید و فروخت اور سود کو برابر جانتے
 تھے۔ اور کہتے تھے کہ دونوں برابر ہیں لہذا بیان تفرقہ میں یہ آیت نص ہے اور خرید و فروخت کی حلت بیان کرنے اور سود
 کی حرمت ثابت کرنے میں ظاہر ہے کہ سامع کو سمجھنے ہی دونوں باتیں معلوم ہو جاتی ہیں۔

شرح اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اس قول میں **فَاِنْ كُنْتُمْ لَا تَرْضَوْنَ النِّكَاحَ** کا تعلق اصل تعداد کا بتلا دینا ہے کہ دو یا تین یا چار تک نکاح کر سکتے ہو لہذا تعداد کا ثابت ہونا اس آیت سے بطور نص کے ہے اور سطلق نکاح کا مباح اور جائز ہونا ظاہر ہے کہ مستثنیٰ ہی بلا تاویل سامع اس معنی کو سمجھ لیتا ہے۔

شرح اسی طرح اللہ کا یہ قول کہ تم پر گناہ اس بات کا نہیں ہے کہ اپنی بیبیوں سے صحبت کئے بغیر ان کو طلاق دے دو یا ان کا مہر مقرر نہ کرو نص ہے ایسی عورت کا حکم بتلانے میں جس کا مہر مقرر نہ ہوا ہو اور ظاہر ہے اس حکم میں کہ خاوند کو طلاق کا اختیار ہے اور اس طرف بھی اس آیت میں اشارہ ہے کہ بدو ان ذکر مہر کے نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔

شرح اسی طرح یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ جو شخص کسی قرابتی محرم کا مالک ہوگا وہ اس کی طرف سے فوراً آزاد ہو جائے گا نص ہے اس بات میں کہ جب رشتہ دار کا کوئی شخص مالک ہو تو آزاد کر دے اور ظاہر ہے ثبوت ملک میں کیونکہ پہلے ملک حاصل ہوگی آزاد کر دے گا۔

شرح ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ وہ عام ہوں یا خاص ہوں عمل کرنا ان پر واجب ہے مگر غیر کا احتمال باقی رہتا ہے جیسے ہر ایک حقیقت کے ساتھ مجاز کا احتمال لگا ہوا ہے پس اگر ظاہر اور نص کا لفظ عام ہوتا ہے تو اس میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے۔ اور حقیقت ہوتا ہے تو مجاز کا احتمال رکھتا ہے اور ان احتمالات کو تاویل کہا کرتے ہیں تفصیل اس کی یہ ہے کہ امام ابو منصور ماتریدی اور بعض دوسرے اعلیٰ درجے کے علمائے حنفیہ کے نزدیک ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ جس معنی کے لئے وہ لفظ وضع ہوا ہے اس پر عمل کرنا بظاہر واجب ہے نہ قطعی طور پر اور جو کچھ اللہ کی اس سے مراد ہو اس پر اعتقاد رکھنا بھی واجب ہے یہی مذہب محدثین اور بعض معتزلہ کا بھی ہے کرنی اور جہاد اور قاضی ابو زید وغیرہ علمائے حنفیہ عراق کا مذہب یہ ہے کہ ظاہر و نص پر علم و عمل قطعاً واجب ہے عامہ معتزلہ بھی اسی مذہب پر ہیں اور رہے اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہر ایک حقیقت میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے پس جس نے اس احتمال کا اعتبار کیا اس کے نزدیک ظاہر و نص میں قطعیت ثابت نہیں اور جس نے اعتبار نہیں کیا اس کے نزدیک ان کی قطعیت ثابت ہے اور ترجیح اسی مذہب کو ہے۔ کیونکہ یہ احتمال کسی دلیل کے ساتھ پیدا نہیں ہوتا اس لئے اس کا اعتقاد بھی نہیں اور دونوں اپنے معنی میں قطعی الدلالة ہیں اور ان پر عمل کرنا واجب ہے۔

ع وعلیٰ هذا قلنا اذا اشتري قریبہ حق عتی علیہ یكون هو معتقاً ویكون الولاء له
 ب وانا یظهر التفاوت بینہما عند المقابلة ع ولہذا الوقال لہا طلقی نفسک فقالت
 ابنت نفسی یقع الطلاق رجعی لان ہذا نص فی الطلاق ظاہر فی البینونة فیترجح
 العمل بالنص ع وكذلك قوله علیہ السلام لاہل عرینة اشربوا من ابوالہا والبا نہا
 نص فی بیان سبب الشفاء وظاہر فی اجازة شرب البول ع وقوله علیہ السلام استنزہوا
 من البول فان عامة عذاب القبر منه نص فی وجوب الاحتراز عن البول فیترجح
 النص علی الظاہر فلا یجوز شرب البول اصلاً ع وقوله علیہ السلام ما سقته السماء فنیہ

العشیمع نص فی بیان العشیخ وقوله علیه السلام لیس فی الخضر واث صدقة مؤول فی نفی العشر لان الصدقة تحتل وجوها فی ترجیح الاول علی الثانی به من اللفظ

شرح اسی وجہ سے علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنے رشتہ دار قریبی کو خریدنا تو وہ فوراً آزاد ہو جائے گا اور مشتری آزاد کرنے والا کہلائیک اور ذلاً کا حق اُسی کو پہنچے گا اور ذلاً با لفتح اُس مال کو کہتے ہیں کہ آزاد کئے ہوئے غلام کے مرنے کے بعد اگر میت کا کوئی وارث قرابت دار نہ ہو تو اُس کے آزاد کرنے والے کو وہ ترکہ پہنچے مثلاً زید نے اپنے کسی ذی رحم محرم کو خریدنا اور بسبب قرابت کے مالک ہوتے ہی وہ آزاد ہو گیا تو اُس کی ذلاً زید کو پہنچے گی علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ ذلاً کا سبب کیا ہے ایک فریق یہ کہتا ہے کہ مالک کی ملک پر آزاد ہونے کا ثبوت ذلاً کا سبب عام ہے اس سے کہ مالک نے اپنے اختیار سے آزاد کیا ہو یا مجبوراً آزاد ہو جائے اور دوسرے فریق کا مذہب یہ ہے کہ آزاد کرنے کا ثبوت اس کا سبب ہے دلیل اس پچھلے مذہب پر یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ذلاً اُس کو ہے جو آزاد کرے اس حدیث کو ائمہ متہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے اور صحیح مذہب اول ہے اور دلیل اُس پر یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے من ملک ذارحم محرم منہ عتق علیہ یعنی جو شخص مالک ہو جائے اپنے ذی رحم محرم کا تو وہ اُس پر آزاد ہو جائے گا اس حدیث کو بیہقی اور نسائی نے روایت کیا ہے پس جب کہ ذلاً کا سبب مالک کی ملک پر آزاد ہونے کا ثبوت ہے تو اُس شخص کو بھی ذلاً پہنچے گی جس کا غلام قریب کا رشتہ دار ہونے کی وجہ سے آزاد ہوا شرح یعنی ان دونوں قسموں میں تفاوت ظہنیت اور قطعیت کی وجہ سے نہیں بلکہ تعارض اور مقابلے کے وقت تفاوت معلوم ہوتا ہے ایسی صورت میں جو زیادہ ظاہر اور قوی ہوتا ہے اُس پر عمل کیا جاتا ہے اور ادنیٰ کو متروک کر دیا جاتا ہے پس جس وقت ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو تو نص پر عمل کیا جائے گا۔

شرح مثلاً کسی شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے لے عورت نے کہا میں نے اپنے آپ کو طلاق بائن دی تو طلاق رجعی ہی واقع ہوگی عورت کا قول نص ہے طلاق میں کیونکہ سیاق کلام اُس کا طلاق کے لئے ہے جو مرد نے اُس کو تفویض کی تھی اور وہ طلاق صریح ہے اور باعتبار ظاہر لفظ کے بائن ہونے میں ظاہر ہے پس نص کو ظاہر پر غلبہ ہوگا اس لئے کہ عورت نے صفت طلاق میں مرد کی مخالفت کی یعنی طلاق بائن اختیار کی۔ پس یہ صفت معتبر نہ ہوگی اور مطلق طلاق باقی رہے گی اور در صورت طلاق کے ایک طلاق رجعی ہوگی۔

شرح اسی طرح آنحضرتؐ کا اہل عربینہ کو یہ فرمایا کہ وہ اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پیو یہ نص ہے سبب شفا کے بتلانے میں اور پیشاب کے پینے کی اجازت میں ظاہر ہے بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے کہ ایک قوم اہل عربینہ سے مدینے میں حضرت کے پاس آئی اُن کو استسقا ہو گیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ باہر نکلیں اور صدقے کے اونٹوں کا موت اور دودھ پیو۔

شرح اور حاکم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ بچوں پیشاب سے اس سبب سے لاکثر عذاب قبر کا اُس سے ہوا کرتا ہے یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نص ہے اس بات میں کہ پیشاب سے احتراز واجب ہے پس امام ابو حنیفہؒ نے نص کو ظاہر پر ترجیح دی ہے اور ظاہر کو نص سے منسوخ سمجھا ہے اُن کے نزدیک کسی جانور کا موت کسی حال میں حلال نہیں اور امام محمدؒ کے نزدیک پیشاب اُن جانوروں کا جن کا گوشت کھایا جاتا ہے

پاک ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دوا کے واسطے حلال ہے بشرطیکہ دوا پاک موجود نہ ہو اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوا میں بھی موت اُن جانوروں کا جو حلال ہیں جائز نہیں
 شریع اور جناب سرور کائناتؐ نے فرمایا کہ جس کو ترک کرے آسمان تو اُس میں دسواں حصہ ہے اور بخاری نے یوں روایت کی فیما سقت السماء والعیون اذ کان عشی یا العشی یعنی جس کو ترک کرے آسمان یا چشمہ یا زمین تر و تازہ ہو تو اُس میں دسواں حصہ ہے۔

شریع یعنی یہ حدیث عشر یعنی دسویں حصہ کے بیان میں نص ہے۔
 شرح ۱۸ اور آنحضرت کا یہ فرمانا کہ سہریوں میں صدقہ نہیں ہے جیسا کہ جامع ترمذی میں معاذؓ سے روایت کیا ہے۔ نفی عشر میں مؤول ہے اس لئے کہ صدقہ میں کئی احتمال ہیں چنانچہ صدقہ زکوٰۃ اور عشر کا احتمال رکھنا ہے اور زکوٰۃ موقوف ہو نہیں سکتی کیونکہ جب اُس کی قیمت نصاب کو پہنچ جائے تو واجب ہوتی ہے پس عشر متعین رہا جس کے لئے آنحضرتؐ کا وہ قول ہے کہ جس کو ترک کرے آسمان تو اُس میں دسواں حصہ ہے کیونکہ یہ نص ہے اس بات میں کہ جو چیز زمین سے اُگے باقی رہے یا نہ رہے اُس میں دسواں حصہ ہے چونکہ معاذؓ کی روایت میں عشر اور زکوٰۃ بلکہ صدقہ تطوع کا بھی احتمال ہے اور اُس سے عشر بطریق تاویل کے مراد ہوتا ہے اور مؤول قطعی نہیں اور نص قطعی ہے اس لئے امام اعظمؒ نے نص کو مؤول پر ترجیح دے کر یہ اختیار کیا کہ اگر زمین تر و تازہ ہے تو زمین سے نکلنے والی چیزوں میں جس کو جاری پانی یا مینہ نے سیرنچا ہو برابر ہے کہ برس بھر باقی رہے جیسے گیہوں جو درجھوار سے وغیرہ یا نہ رہے جیسے ساگ پات اور کم ہو یا زیادہ دسواں حصہ لازم ہے۔ صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ساگ پات وغیرہ میں یا جو چیزیں کہ برس بھر نہیں رہتیں۔
 اُن میں دسواں حصہ نہیں ان کی دلیل وہی حدیث ہے جو معاذؓ سے ترمذی نے روایت کی ہے حالانکہ خود اُس نے کہہ دیا ہے کہ اس کی اسناد صحیح نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ اس باب میں صحیح نہیں ہوتا اگرچہ حاکم نے یہ مضمون روایت کیا ہے اور اس کی تصحیح کی ہے مگر اُس نے غلطی کی ہے کیونکہ اسناد میں اُس کی اسحق بن یحییٰ متروک ہے احمدؒ اور نسائیؒ وغیرہ نے اس کو ترک کیا ہے۔

ج واما المفسر فهو ما ظهر المراد من اللفظ ببيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص مثاله في قوله تعالى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ فاسم الملائكة ظاهر في العموم الا ان احتمال التخصيص قائم فانسد باب التخصيص بقوله كلهم ثم بقي احتمال التفرقة في السجود فانسد باب التاويل بقوله اجمعون
 ع وفي الشرعيات اذا قال تزوجت فلانة شهرا بكذا فقولہ تزوجت ظاهر في النكاح الا ان احتمال المتعة قائم فبقوله شهرا فسر المراد به فقلنا هذا متعة وليس بنكاح ع ولو قال لفلان على الف من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا المتاع فقولہ على الف نص في لزوم الالف الا ان احتمال التفسير باق فبقوله من ثمن

هذا العبد او من ثمن هذا المتاع بين المراد به في ترجم المفسر على النص حتى لا يلزم له المال
الا عند قبض العبد او المتاع بيع وقوله لفلان على الف ظاهر في الاقرار نص في نقد البلد فاذا
قال من نقد بلد كذا ايترجم المفسر على النص فلا يلزمه نقد البلد بل نقد بلد كذا مع وعلى هذا الظاهر

شرح مفسر اسے کہتے ہیں کہ خود متکلم اپنے کلام کی تشریح اور تفسیر کر دے تاکہ اس میں احتمال تاویل اور تخصیص کا نہ رہے
جیسے کہ اللہ نے فرمایا ہے کہ سجدہ کیا تمام فرشتوں نے اکٹھے سو کر لفظ ملائکہ عموم میں ظاہر ہے مگر تخصیص کا احتمال باقی
ہے جب کلمہ کہا تو یہ بات بھی جاتی رہی پھر سجدہ کرنے میں تفرق کا احتمال باقی رہا جب اجمعون کہا تو تاویل کو بھی
گنجائش نہ رہی کیونکہ اجمعون اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سب نے بالاجتماع سجدہ کیا بحث لایقی مع احتمال تاویل الخ
کی سے اس بیان کو نکالنا منظور ہے جو متکلم کی طرف سے بیان تو ہو لیکن شافی و کافی نہ ہو بلکہ اس بیان کی موجودگی میں بھی
احتمال تاویل و تخصیص باقی رہتے ہیں۔ جیسے سود کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم الوطأ کی تفسیر اشبادستہ کے ساتھ
فرمادی مگر اس بیان کے بعد بھی ہزاروں احتمالات و غدشات باقی رہے اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے گئے مگر سہارے لئے سود کے بارے میں کوئی بیان اطمینان بخش نہیں فرما گئے
جیسا کہ آگے مفصل بیان ہوگا۔

شرح مسائل شرعیہ میں مفسر کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص نے کہا کہ نکاح کیا میں نے فلاں عورت سے ایک حبیبہ تک
بعوض اس قدر مہر کے اس میں نکاح کیا میں نے نکاح کے بیان میں ظاہر ہے مگر متعہ کا احتمال باقی ہے جب کہا کہ ایک
حبیبہ تک تو متکلم نے اپنی مراد کی تفسیر کر دی اور معلوم ہو گیا کہ مراد متعہ ہے نکاح نہیں۔ اور جبکہ نص اور مفسر میں تعارض
ہوگا تو مفسر پر عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ مصنف کہتے ہیں۔

شرح اور اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار روپے ہیں قیمت غلام یا قیمت اسبکجے تو متکلم کا یہ کہنا کہ میرے ذمے ہزار
روپے ہیں نص ہے ہزار روپے کے ثبوت میں مگر تفسیر کا احتمال باقی ہے جب کہا کہ قیمت غلام یا قیمت اسبکجے اسباب کی
بابت تو یہ قول مفسر ہو گیا لہذا اس وقت ہزار روپے دینے آویں گے کہ غلام یا اسباب پر قبضہ ہو جائے۔

شرح اور اگر کہا کہ میرے ذمے فلاں شخص کے ہزار روپے ہیں اس کلام میں ہزار کا اقرار ظاہر ہے اور نقد بلد میں نص
ہے کیونکہ بیع کے دام گول مول رکھے جاتے ہیں تو اس سے وہ سمجھے جاتے ہیں جو شہر میں چلتے ہیں پھر جب متکلم
نے تفسیر کر دی اور اس قدر بڑھا دیا کہ فلاں شہر کے سکندر وجہ سے تو اسی شہر کے روپے واجب ہوں گے کیونکہ
بعض شہروں میں بہت سکے چلتے ہیں اس لئے تفسیر کی ضرورت پڑی یہ دونوں مثالیں نص کے تعارض کی مفسر کے ساتھ ہیں
شرح اس قسم کے نظائر اور مسائل بہت ہیں۔ چنانچہ ترمذی نے روایت کی ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
مستحاضہ کے حق میں فرمایا ہے تدع الصلوۃ اہام اقراشہا التی کانت تحیح فیہا ثلث تغسل وتوضا لکل صلوۃ وتقوم وتصلی یعنی
چھوڑ دے نماز کو اپنے حیض کے دنوں میں جن میں عائض ہوتی تھی جب وہ دن گزر جائیں تو پھر نہائے اور وضو
کرے نزدیک ہر نماز کے اور روزے رکھے اور نماز پڑھے اور دوسری روایتوں میں بھائے لکل صلوۃ کے وقت کل صلوۃ
ہے چنانچہ شرح مختصر الطحاوی میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہ نے ہشام بن عروہ سے اس نے اپنے باپ سے اس
نے بی بی عائشہ سے روایت کی ہے کہ حضرت سرور عالم نے فاطمہ بنت ابی جہش کو فرمایا تو وضو وقت کل صلوۃ

یعنی وضو کر ہر نماز کے وقت پہلی حدیث نص ہے اس بات میں کہ ہر نماز کے لئے تازہ وضو چاہئے ادا ہو یا قضا ہو فرض ہو یا نفل لیکن اس میں تاویل کا احتمال ہے کہ شاید یہاں لام وقت کا فائدہ دیتا ہو یا وقت کا لفظ محذوف ہو اور یہ بھی ایک قسم مجاز کی ہے کہ مضاف کو محذوف کر دیتے ہیں پس اس تقدیر پر ایک بار وضو کفایت کرے گا اور مستحاضہ اُس ایک وضو سے اُس وقت میں فرض و نفل پڑھے گی تو ادا ہو گا اور دوسری حدیث مفسر ہے اُس میں تاویل کا احتمال نہیں کیونکہ وقت کا لفظ صریحاً موجود ہے پس جب کہ ان دونوں روایتوں میں تعارض واقع ہوا تو مفسر کی طرف رجوع کیا گیا اور ہر وقت میں ایک بار وضو کر لینا ایک بار کی نماز کو کافی ہے اسی دلیل کی بنا پر امام صاحب اور محمد اور زفر اور ابو یوسف کا یہی مذہب ہے کہ جب نماز فرض کا وقت آئے تو مستحاضہ وضو کر لے اور امام شافعی نے پہلی حدیث پر عمل کر کے حکم دیا ہے کہ مستحاضہ ہر نماز فرض کے لئے وضو کرے اور نفلوں کو فرض کی بتیعت میں پڑھے۔

اع واما المحکم فهو ما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه اصلاً ومثاله في الكتاب ان الله بكل شيء عليم وإن الله لا يظلم الناس شيئاً وفي الحکميات ما قلنا في الاقرار انه لفلان على الف من ثمن هذا العبد فان هذا اللفظ محکم في لزوم بدلا عنه وعلى هذا نظائره مع وحکم المفسر والمحکم لزوم العمل بهما لاحالة مع ثم لهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها فصد الظاهر الخفي وصد النص المشكل وصد المفسر المجمل وصد المحکم المتشابه مع فالخفي ما خفي المواد به بعارض لا من حيث الصيغة مثاله في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في حق السارق خفي في حق الطرار والنباش۔

تشریح حکم وہ ہے جو قوت میں مفسر سے زیادہ ہے کہ اس کے خلاف کسی طرح نہیں ہو سکتا مثلاً قرآن میں ہے کہ بیشک اللہ کو ہر شے کا علم ہے اور بیشک اللہ کسی شخص پر کچھ ظلم نہیں کرتا۔ یہ دونوں آیتیں اپنے مضمون میں حکم ہی کی طرح کی تفسیر تبدیل ان میں روا نہیں۔ شریعہ احکام شرعیہ میں حکم کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص نے اپنے ذمے اقرار ان الفاظ سے کیا کہ فلاں کے مجھ پر ہزار روپے ہیں غلام کی قیمت کے یہ غلام بائیں الفاظ غلام کے بدلے ہزار روپوں کے ثبوت میں محکم ہے اور مثالیں بھی اس قسم کی ہیں۔ شریعہ مفسر اور محکم کا یہ حکم ہے کہ اُن پر عمل کرنا یقیناً واجب ہے ان میں کسی بات کا احتمال نہیں نہ تاویل کا نہ تخصیص کا البتہ مفسر میں نسخ کا احتمال ہے مگر وہ نبی علیہ السلام کے زمانے تک تھا اُن کی دفات کے بعد باقی نہ رہا اس لئے اُس کے قطعی طور پر واجب العمل ہونے میں کوئی کلام نہیں اور حکم میں نسخ کا احتمال شروع ہی سے نہیں ہوتا اس لئے اُس سے یقین کا افادہ تمام قطعیات سے بڑھ کر تا ہے اُس کا خلاف کسی طرح جائز نہیں جب ان دونوں میں تعارض ہو گا تو محکم پر عمل کیا جائے گا لیکن یہ تعارض صرف نفی و اثبات کا ہوتا ہے حقیقتہ تعارض نہیں کیونکہ حقیقی تعارض تو یہ ہے کہ دونوں محضوں میں ایسا تضاد ہو کہ ایک دوسرے سے کم و بیش نہ ہو یہاں ایسا نہیں۔ مثال مفسر کے تعارض کی حکم کے ساتھ اللہ فرماتا ہے وَأَتَقَدُّوا ذَوْنِي

عَدْلٍ مَقْبُولٍ یعنی اپنے میں سے دو صاحبان عدل کو گواہ کر لو اور دوسری جگہ فرماتا ہے وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا یعنی اُن کو گواہ کی گواہی کبھی قبول مت کرو (جن پر حد قذف پڑی ہو) ان دونوں قولوں میں تعارض ہے اس لئے کہ آیت اَدْل مفسر ہے اور وہ یہ بات چاہتی ہے کہ جن پر تہمت زنا کی حد پڑی ہو اُن کی گواہی تو بہ کر لینے کے بعد مقبول ہے کیونکہ توبہ کو لینے سے وہ عادل بن جاتے ہیں اور دوسری آیت حکم ہے وہ یہ چاہتی ہے کہ اُن کی گواہی قبول نہ کی جاوے کیونکہ اُس میں صریحاً توبہ کا وجود ہے۔ پس جب کہ دونوں میں تعارض واقع ہے تو حکم پر عمل کیا جائے گا اسی لئے امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ میں نے حد قذف پڑی ہو اگرچہ توبہ کر لیوے مگر اُس کی گواہی مقبول نہیں اور امام شافعی کے نزدیک بعد توبہ مقبول ہے۔

شرح ان چاروں اقسام کے مقابلے میں چار اور قسم ہیں جس طرح ان میں درجہ بدرجہ ظہور مراد کو ترقی تھی اُن میں درجہ بدرجہ مراد میں خفا اور پوشیدگی کو ترقی ہے کیونکہ جس کلام کے معنی میں پوشیدگی ہے یا تو وہ کسی ایسے عارض سے ہے کہ جو لفظ کے علاوہ ہے یا محض القاب میں خفا ہے اَدْل کو خفی کہتے ہیں اور دوسرا جس کے الفاظ میں اشکال ہے یا تو ایسا اشکال ہے کہ تامل کرنے اور قرآن میں غور کرنے سے دور ہو سکتا ہے یا نہیں اَدْل کو مشکل کہتے ہیں اور دوسرا جس کا اشکال قرائن میں غور کرنے سے دور نہیں ہوتا و حال سے خالی نہیں اُس کے اشکال کے دور کرنے میں مشکل کی جانب سے انکشاف کی امید ہے یا نہیں اگر ہے تو اُس کو مجمل کہتے ہیں اور نہیں تو اُس کو تشابہ کہتے ہیں۔ یہاں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ظاہر کے مقابلہ میں خفی اور نص کے مقابلے میں مشکل اور مفسر کے مجمل اور حکم کے تشابہ ہے پس جس طرح حکم میں نہایت درجہ کا ظہور ہے تشابہ میں نہایت درجہ کا خفا ہے۔ یہ بات بھی خیال میں رکھنا چاہئے کہ جو کہ حکم اور تشابہ باہم مخالف ہیں یہاں تک کہ جو آیت حکم ہے اُس کو تشابہ نہیں کہہ سکتے اور جو تشابہ ہے اُس پر حکم کا اطلاق نہیں ہو سکتا یہ سب اُس تقدیر پر ہے کہ حکم اور تشابہ سے ظہور و خفا مراد لیا جائے درجہ جب حکم ہونے سے مراد مضبوطی و نقصان و اختلاف قبول نہ کرنا مراد لیا جائے گا تو تمام آیات قرآن کو حکم کہا جائے گا کہ اَللّٰهُ فَرَمَاتَاہُ بِکِتَابِ اَحْکَمَتْ اَيَاثُہُ اور اسی طرح جب تشابہ کے معنی صدق اور اعجاز میں ایک دوسرے کا شبہ ہونا قرار دیا جائے گا تو تمام آیات کو تشابہ کہیں گے جیسا کہ اللہ فرماتا ہے کِتَابًا مُّتَشَابِهًا

شرح خفی وہ ہے جس کی مراد بوجہ کسی عارض کے خفی ہو مگر حقیقے کے اعتبار سے خفا نہ ہو مثلاً اللہ فرماتا ہے کہ جو کوئی چور مرد ہو یا عورت تو اُس کے ہاتھ کاٹ ڈالو یہ آیت ہر ایک چور کے ہاتھ کاٹنے میں ظاہر ہے مگر اچکے اور کفن چور کے باب میں خفی ہے کیونکہ ان دونوں کے اور چور سے موقع استعمال جدا ہیں اس لئے شبہ واقع ہو گیا ہے کہ یہ چور میں داخل ہیں یا نہیں جب ہم نے تامل کیا تو معلوم ہوا کہ اچکے کا چور کے نام سے علیحدہ نام اس لئے مقرر ہوا ہے کہ چور سے کسی قدر بڑھا ہوا ہے کیونکہ چوری اُس کو کہتے ہیں کہ عاقل و بالغ شخص کسی کا مال جو محفوظ جگہ میں یا نگہبان کے تحت میں ہو پوشیدہ لے لے اور اچکا ایسے مال کی چوری کرتا ہے جو ہوشیار و بیدار کے پاس ہوتا ہے اور اُس کی حفاظت کا قصد ہوتا ہے مگر یہ اُس کو اپنی تدبیر سے دھوکہ دے کر لے اُٹاتا ہے اس لئے اچکے کا کام چور سے بڑھا ہوا ہے اور کفن چور میں نسبت چور سے نقصان ہے کیونکہ وہ ایسے کے پاس سے چراتا ہے جو کسی طرح حفاظت کے قابل نہیں جمادات میں داخل ہے اس لئے امام ابو حنیفہ نے اچکے کے واسطے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے اور کفن چور کے لئے نہیں دیا ہاں اگر قبر میں محفوظ و مقفل ہو

تو کفن چور کا ہاتھ کاٹنا جائے گا اور حق یہ ہے کہ اس صورت میں بھی نہیں کاٹا جاتا امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا یہی مذہب ہے امام ابو یوسف اور شافعی کے نزدیک کفن چور پر بھی قطع ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شخص کفن چراتا ہے گا تو ہم اُس کو کاٹیں گے اُس کو بیعتی نے روایت کیا ہے اور ابن المنذر نے کہا ہے کہ ابن زبیر سے مروی ہے کہ وہ کفن چور کا ہاتھ کاٹتے تھے۔ جواب یہ ہے کہ بیعتی نے اس حدیث کی تضعیف بھی کی ہے اور ابن ہمام نے کہا ہے

کہ یہ حدیث منکر ہے اور ابن زہیر کا اثر بخاری نے تاریخ میں روایت کیا ہے اور بسبب ہبیل بن ذکوان مکی کے اس کی تضعیف کی ہے عطاء نے کہا ہے کہ اس کو چھوڑنا چاہئے یہی امام ابو حنیفہ کی دلیل حضرت کا یہ قول ہے لا قطع علی المختفی یعنی کفن چور قطع نہیں اس کو صاحب ہدایہ نے روایت کیا ہے اور یہ حدیث مرفوعاً نہیں پائی گئی لیکن ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ کفن چور پر قطع نہیں اور اسی نے زہری سے روایت کی ہے کہ مردان نے بہت سے صحابہ کے سائے نے کفن چوروں کو پٹوایا اور نکال دیا ہاتھ نہیں کٹوایا عبد الرزاق نے عمر سے بھی ایسا ہی روایت کیا ہے اور مصنف ابن ابی شیبہ کی ایک روایت میں ہے کہ مردان نے جب اپنے وقت کے صحابہ اور فقہاء سے کفن چور کے باب میں مشورہ کیا تو سب کی رائے اس بات پر قرار پائی کہ اس کو پٹوا کر نشہیر کرنا چاہئے۔

و کذالک قوله تعالى الزانية والزاني ظاهر في حق الزاني خفي في حق اللوطي.
 ولو حلف لا ياكل فاكهة كان ظاهراً فيما يتفكه به خفياً في حق العنب و
 الرمان و حكم الخفي وجوب الطلب حتى يزول عنه الخفاء و اما المشكل فهو
 ما ازداد خفاءً على الخفي كأنه بعد ما خفي على السامع حقيقته دخل في اشكاله
 و امثاله حتى لا ينال المراد الا بالطلب ثم يالتامل حتى يتميز عن امثاله و نظيره
 في الاحكام حلف لا ياتدم فانه ظاهر في الخل والدبس فانما هو مشكل في اللحم
 والبيض والجبن حتى يطلب في معنى الایتمام ثم يتامل ان ذلك المعنى هل يوجد
 في اللحم والبيض والجبن ام لا

شرح اسی طرح اللہ کا یہ قول کہ زنا کار مرد اور زنا کار عورت کے منلو منلو کوٹے مارو زنا کار کے حق میں ظاہر ہے مگر لونڈے باز کے حق میں خفی ہے پس اگر کوئی اغلام کرے تو حد نہ ہوگی امام شافعی کے نزدیک اس کو حد زنا لگے گی امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اس کو زنا نہیں کہتے ہاں سلطان کو اختیار ہے کہ تعزیراً لوطی کو جلا دے یا دیوار اس پر گرا دے یا اوندھا کر کے کسی مکان بلند سے گرایا جائے اور اوپر سے پتھر پھینکے جائیں اور یہ سب باتیں صحابہ سے مروی ہیں تو معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی یہ زنا نہیں در نہ اس میں اختلاف نہ کرتے جلا ناصح حضرت علی سے مروی ہے اس کو بھیقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے۔ مکان بلند سے گرانا ابن عباس رضی سے مصنف ابن ابی شیبہ میں اور بھیقی میں مروی ہے اور ابن زہیر سے مروی ہے کہ لونڈے باز کو ایک مکان سخت بدبودار میں بند کریں تاکہ اس کی بدبو سے مر جائے اور ترمذی کی ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ نے فاعل و مفعول کے قتل کرنے کا حکم دیا ہے۔

شرح اور اگر یہ قسم کھائی کہ فاکہہ یعنی وہ چیز جو بطور تفکھ اور نوش طبعی کے کھانے کے علاوہ کھائی جاوے نہیں کھاؤں گا تو یہ قسم میوہ جات میں ظاہر ہوگی انگور اور انار میں خفی ہوگی کیونکہ انگور اور انار میں غذائیت پائی جاتی ہے۔

شخص غنی کا حکم یہ ہے کہ اُس میں تقفیش کرنی چاہئے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ مراد جو اُس میں پوشیدہ ہے اُس کی کیا وجہ ہے آیا جو کچھ لفظ ظاہر سے سمجھا جاتا ہے اُس سے اُس میں زیادتی ملحوظ ہے یا نقصان پس اس طرح خفا زائل ہو کر مراد ظاہر ہو جاتی ہے پھر اُس پر عمل ممکن ہو جاتا ہے کیونکہ اُس چیز پر عمل لازم ہے جو نصوص سے ممکن ہوئی ہو۔

شرح مشکل وہ ہے جس میں خفی سے زیادہ غوا اور پوشیدگی ہو یعنی اُس کی حقیقت سننے والے پر تو پہلے ہی سے پوشیدہ تھی پھر وہ اپنے اشکال و امثال میں داخل ہو گیا مطلب اس کا اُس وقت حاصل ہو گا کہ طلب کرنے کے بعد تامل کیا جائے تاکہ وہ اپنے امثال سے متمیز اور علیحدہ ہو جائے بخلاف خفی کے کہ اُس میں طلب کافی ہے صرف اسی قدر سے اُس کا غوا اٹھ جاتا ہے کیونکہ اُس میں پوشیدگی کم ہے اور مشکل میں زیادہ ہے اس لئے اس میں تامل بھی درکار ہے۔ مشکل کا حکم یہ ہے کہ بحر داس کے مستند ہیں اس بات کا اعتقاد کرے کہ جو کچھ شائع اُس کی اس سے مراد ہے وہ حق ہے پھر اس بات کی تفتیش کی طرف متوجہ ہو کہ وہ لفظ کس معنی کیلئے استعمال کیا جاتا ہے پھر اُن کے سیاق و سباق پر تامل کرے کہ اُن پر لحاظ کرنے سے کون سے معنی یہاں صحیح ہو سکتے ہیں یہاں تک کہ مراد ظاہر ہو جائے اور خفی میں صرف ایک بار تفتیش کرنا کافی ہے جیسے اس آیت میں لِسَاءَ كُؤْ حَزَنٍ لِّكُم مَّا تُوَاعَدُونَ شَرٌّ لِّلْمُتَّقِينَ كَلِمَةٌ أَثِيْلٌ لَّيْسَ بِهَا مِنْكُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْفٰسِقِینَ کے معنی میں آتا ہے اور کبھی جس طرح کے معنی میں تو یہ بات مشتبہ ہو گی کہ یہاں خاص کس معنی میں ہے پس اگر جہاں سے کے معنی میں ہو گا تو مراد یہ ہو گی کہ تمہاری صورتیں تمہاری کیفیتیں تو اپنی کیفیت میں جاؤ جہاں سے چاہو خواہ مفعد کی راہ سے اُن سے صحبت کرو یا فرج کی راہ سے اس صورت میں عورت سے لواطت حلال ہو گی اور اگر جس طرح کے معنی میں ہو گا تو مقصود یہ ہو گا کہ تم اپنی کیفیت میں جس طرح چاہو جاؤ یعنی خواہ کھڑے ہو کر خواہ بیٹھ کر خواہ لیٹ کر صحبت کرو اس صورت میں صحبت کرنے کا محل صرف فرج ہی قرار پائے گا جبکہ ہم نے لفظ حرث بمعنی کیفیت میں تامل کیا تو ثابت ہوا کہ یہاں بچھے معنی مقصود ہیں کیونکہ مفعد اولاد کے لئے لکھتی نہیں بلکہ گود کا مقام سے فرج البتہ اولاد کے لئے لکھتی ہے کبھی لفظ میں اشکال استعارہ بدیع کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے اس آیت میں وَیَطْعَانِ عَلَیْہِمْ بِأَنْفِهِمْ مِّنْ فَحْشَةٍ ذَاکُمْ لَا یَرْوُءُوا قَوَادِرَ مَا مِنْ فِعْضَةٍ یعنی اُن کے سامنے لئے پھریں گے چاندی کے برتن اور ساغر جو شیشے کے ہوں گے اور وہ شیشہ چاندی کا اس آیت میں اشکال ہے کہ فارورہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشے کا ہونا ہے ہم نے تفتیش کی تو فارورے کے واسطے دو مصنفین پائیں ایک اچھی اور وہ یہ کہ تشاف بہود دوسری بُری وہ یہ کہ میللا ہو اور چاندی میں بھی ہم نے دو مصنفین پائیں ایک اچھی وہ یہ کہ سفید ہوتی ہے دوسری بُری وہ یہ کہ میلی ہوتی ہے بعد اس کے ہم نے تامل کیا تو معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ جنت کے برتنوں میں صفائی ساغر بلورین کی ہو گی۔ اور اجلا پن چاندی کا سا

شرح نظیر اس کی احکام شرعیہ میں یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھانی کہ شوربے کے سمراہ روٹی نہیں کھائے گا یہ کلام سرکہ اور شیرہ انگور میں ظاہر ہے اگر سرکہ یا شیرہ انگور سے روٹی کھائے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ گوشت اور انڈے اور پیسر میں مشکل ہے پہلے ایذا کے معنی سمجھیں گے یعنی وہ شے جو مستقل طور پر عادۃ نہ کھائی جائے بلکہ روٹی کے سمراہ طبعاً کھائی جائے ایذا کے معنی سمجھ کر بعض تامل کریں گے کہ یہ معنی گوشت اور انڈے اور پیسر میں پائے جاتے ہیں یا نہیں تو معلوم ہوا کہ نہیں پائے جاتے چنانچہ امام اعظمؒ کا یہی مذہب ہے کہ آدم کی قسم سے وہ مراد ہو گا جس میں روٹی ترکی جائے اس میں بھنا ہوا گوشت اور انڈا اور پیزا داخل نہیں مغرب میں ہے کہ ابن الانباری نے کہا ہے کہ آدم وہ چیز ہے جو روٹی کو خوش مزہ کر دے اور لذت بڑھا دے عام ہے کہ شوربے دار ہو یا غیر شوربے دار اور رنگین ہونا شوربے کے ساتھ مخصوص ہے کہ جس میں روٹی ڈوب کے رنگین ہو جائے پس موافق قول ابن انباری کے اگر بھنا ہوا گوشت کھائے گا تب بھی قسم ٹوٹ جائے گی ہوائے میں ہے کہ امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جو چیز اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ ادام ہے اور یہی ایک روایت امام

ابو یوسف سے ہے کہ آدم مشتق ہے مدافعت سے جو موافقت کے معنی میں ہے اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ روٹی کے موافق ہے جیسے گوشت اور انڈے کا خلیقہ وغیرہ امام کی یہ دلیل ہے کہ آدم وہ ہے جو بالفتح کھایا جائے نہ علیحدہ اور سرکہ وغیرہ علیحدہ نہیں کھایا جاتا بلکہ پیا جاتا ہے بخلاف بھٹے ہوئے خشک گوشت کے کہ وہ علیحدہ کھایا جاتا ہے مگر جب کہ نیت ان چیزوں کی کرے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

ع ثم فوق المشكل المجمل وهو ما احتمل وجوها فصار مجال لا يوقف على المراد به
الابيان من قبل المتكلم ع ونظيره في الشرعيات قوله تعالى وحرّم الزّٰلوا فان
المفهوم من الزّٰلوا هو الزيادة مطلقة وهي غير مرادة بل المراد الزيادة الخالية
عن العوض في بيع المقدرات المتجانسة واللفظ لادلالة له على هذا فلا ينال المراد
بالتامل ع ثم فوق المجمل في الخفاء المتشابه مثال المتشابه الحروف المقطعات
في اوائل السور ع وحكم المجمل ع وحكم المتشابه اعتقاد حقيقة المراد به حتى
ياتي البيان

شرح پھر مشکل سے بڑھ کر خفا میں مجمل ہے۔ اور مجمل وہ ہے کہ جن میں کچھ وجوہیں پائی جاتی ہوں اور اس کا مطلب متکلم کے بیان کے بغیر معلوم نہ ہو۔ فاضل حضرت مجمل بھی بلا بیان متکلم کے سمجھ میں نہیں آتا اور تشابہ بھی تو پھر کیا فرق رہا۔ پھر لانا بھائی مجمل میں مشکل کے بیان آنے کی امید ہوتی ہے تشابہ میں اس کی امید بھی نہیں ہوتی۔
شرح مثال اس کی شرعیات میں اللہ کا یہ قول ہے کہ حرام کیا رہو کہ اس قول میں رہو مجمل ہے کیونکہ لغت میں رہو کے معنی مطلق زیادتی کے ہیں حالانکہ ہر ایک بڑھوتری حرام نہیں کیونکہ مال تجارت میں بھی زیادتی کے لئے بیع ہوتی ہے کہ ایک شخص اپنے اپنے روپے کے مال کے دور روپے لیتا ہے کیا یہ زیادتی بھی رہو میں داخل ہے تو اشتباہ پڑ گیا کہ اس آیت میں کس قسم کی زیادتی مراد ہے اگر کہیں کہ وہ زیادتی حرام ہے جو ایک جنس کی وزنی یا کیلی اشیاء میں ہو اور خالی ہو عوض سے تو ہم کہیں گے کہ نفس کلمہ میں اس معنی کے لینے کی کوئی دلیل نہیں کیونکہ قرآن مجید نے کہیں بھی رہو کی تعریف نہیں کی اور نہ اس کی اصل حقیقت بیان کی صرف تامل کرنے سے حرم رہو کا مطلب معلوم نہ ہو گا بلکہ متکلم کے بیان سے واضح ہو گا کہ فلاں فلاں اشیاء میں فلاں فلاں شراکے کا بچنے پر رہو حرام ہے اس لئے آنحضرت نے اس مجمل کی یوں تفسیر کی کہ سونا بدلے سونے کے اور چاندی بدلے چاندی کے اور گہیوں بدلے گہیوں کے اور بٹو بدلے بٹو کے اور کھجور بدلے کھجور کے اور نمک بدلے نمک کے دست بدست بیچنا درست ہے پس جس شخص نے زیادہ دیا یا زیادہ مانگا پس تحقیق اس نے رہو کا معاملہ کیا لینے والا اور دینے والا اس میں برابر ہیں جیسا کہ مسلم نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے۔

شرح پھر مجمل سے بڑھ کر خفا میں تشابہ کا درجہ ہے مثلاً قرآن کی سورتوں کے اول میں حروف مقطعات جیسے اے یا خہ وغیرہ میں اسی طرح اَلْوَخَلْنَ عَلٰی الْعَرَبِ اَسْتَوٰی وہ بڑے مرتبے والا عرش پر قائم ہوا جاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا یعنی جب کہ قیامت

کے دن تیرا پروردگار آئے گا اور فرشتوں کی صفوں کی صفیں آئیں گی **ثُمَّ لَنُفَصِّلَنَّ فِي فَتَنَةٍ لَّكَ كَاتِبٌ وَنَسِيبٌ** اذاً ذی پھر نزدیک ہوا پس اتر آیا پھر گھبرا گیا فرق دو کمان کی برابر یا اُس سے بھی نزدیک **يَذْكُرُكَ اللهُ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ** یعنی اللہ ہاتھ اُن کے ہاتھ پر ہے **وَيَنْفَعِي وَجْهَ رَبِّكَ** یعنی باقی رہے گا منہ تیرے رب کا **وَيَوْمَ يَنْفُشُ عَنْ سَاقِي** یعنی جس دن پنڈلی کھولی جائے۔

شرح اعتقاد حقیقۃ العبادہ حتی یا قی البیان یعنی مجل کا حکم یہ ہے کہ جو کچھ لفظ سے اللہ کی مراد ہے اُس کی حقیقت کا اعتقاد رکھے یہاں تک کہ شارع کی طرف سے اُس کے معنی بتائے جائیں اور اُس میں اتنا توقف کرے کہ شارع کے بیان سے اُس کی مراد ظاہر ہو جائے اور شارع کا یہ بیان دو حال سے خالی نہیں ہوتا ۱۱۔ مجمل کو کھولنے کے لئے کافی دشانی ہوتا ہے جیسے اللہ فرماتا ہے **اَقْبِمُوا الصَّلَاةَ** یعنی سلوٰۃ پڑھا کر کھولت میں صلوة دعا کو کہتے ہیں تو اس حکم سے یہ نہ معلوم ہوا کہ یہاں کس قسم کی دعا مراد ہے اس لئے امت نے استفسار کیا تو نبی علیہ السلام نے اُس کو اپنے افعال کے ذریعہ سے اول سے آخر تک بیان کر دیا اور یہ بیان ایسا شافی تھا کہ بعد اُس کے نماز کے سمجھنے میں کوئی تردد باقی نہ رہا تمام حال روشن ہو گیا (۲) بیان شافی نہ ہو مثلاً اللہ نے جو فرمایا ہے کہ ربو کو حرام کیا تو نبی علیہ السلام نے جو اس مجمل کی تفسیر کی ہے اُس سے یہ نہ کھلا کہ ربو کی علت اصلی کیا ہے اسی لئے ربو کی شرح کرنے میں فقہاء کو سخت مشکلات پیش آئی ہیں اور یہ معاملہ ایسا پیچیدہ ہو گیا ہے کہ عام عقول تو کیا خاص عقول بھی اس کے سمجھنے میں قاصر رہیں صحیح حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت عمرؓ کو ربو کے معنی سمجھنے میں تردد تھا جب جلیل القدر صحابی کی یہ کیفیت تو پھر فقہاء یا مجتہدین کا کیا حال ہوگا۔ وہ حدیث یہ ہے **خَوَجَ النَّبِيُّ عَنَاوَهُمِ لَنَا ابْوَابُ الرُّبُودِ** ابْنِ مَاجَه۔ یعنی انتقال فرمایا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اور ہمارے لئے اقسام ربو کو بیان نہیں فرمایا حضرت عمرؓ کا یہ کہنا یہ معنی رکھتا ہے کہ بیان شافی نہیں فرمایا جو اُس کے تمام افراد اور جزئیات کو شامل ہوتا ایک حدیث میں حضرت عمرؓ سے یہ الفاظ مروی ہیں **اِنْ اَخْرَجْتُمْ اَيَةَ الرُّبُودِ اِنْ رَسُلَ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبَضَ وَلَهُ يَنْسُو هَٰلَا** یعنی آخر چیز کی کہ اتری آیت ربو کی ہے اور تحقیق پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا گئے اور اُس کی کچھ تفسیر نہیں کی شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لمعات شرح مشکوٰۃ میں حدیث مذکور کی شرح میں کہا ہے کہ حضرت رسالت مآبؐ نے کوئی ضابطہ کلیہ ایسا بیان نہیں فرمایا کہ سوائے اشیاء منصوصہ کے اور اشیاء کی نسبت بھی اس ضابطہ کے بموجب حکم دیا جائے اس لئے فقہاء کو ایسی تعلیل اور متنباط کی ضرورت ہوئی جس کی وجہ سے اشیاء منصوصہ یعنی سونا چاندی گہو جو کھجور اور نمک کے سوا اور اشیاء کی نسبت بھی حکم دیا جائے پس امام ابو حنیفہؒ نے ربو کی علت و شرط دو امر قرار دیئے ایک یہ کہ دونوں چیزیں قدری ہوں یعنی ہیمانے میں ٹپ کر یا تیل کر یا کھ سکتی ہوں دوسرے یہ کہ دونوں کی جنس ایک ہووے اور امام شافعیؒ نے ربو کی علت جنس ایک ہونے کے علاوہ کھانے کے قابل ہونے اور قیمت کو بھی قرار دیا اور امام مالکؒ کے نزدیک علت ربو علاوہ اتحاد جنس کے یہ ہے کہ کھانے کی قسم سے ہووے یا اُس قسم سے ہووے جس سے کھانے کی اصلاح کی جاتی ہے جیسے نمک یا قابل رکھ چھوڑنے اور جمع کرنے کے ہووے۔

شرح اور تشابہ کا بھی حکم یہ ہے کہ اُس شے کے حق ہونے کا عقیدہ رکھے اور منتظر رہے کہ تو شارع علیہ السلام کی طرف سے اس کے معنی بتلائے جائیں گے یا بتلائے گئے ہیں وہی حق ہیں گوئی الحال ہم کو اُس کا علم نہیں مگر روز قیامت کو تمام متشابہات ہم پر منکشف ہو جائیں گے اور جناب سرور کائنات کو تمام متشابہات کا علم تھا اگر ایسا نہ ہوتا۔ تو خدا نے تعالیٰ کا اُن سے خطاب کرنا ایسے الفاظ کے ساتھ بیفائدہ ہوتا پس اعتقاد کرے کہ جو اُن سے مراد ہے وہ حق ہے اور درپے دریافت کیفیت اُن کی کے نہ ہووے۔

ع فصل فيما يترك به حقائق الالفاظ ع وما يترك به حقيقة اللفظ خمسة انواع
ع احد هادلالة العرف وذلك لان ثبوت الاحكام بالالفاظ انما كان لدلالة اللفظ على
 المعنى المراد للمتكلم فاذا كان المعنى متعارفا بين الناس كان ذلك المعنى المتعارف
 دليلا على انه هو المراد به ظاهرا فيترتب عليه الحكم ع مثاله لو حلف لا يشتري راسا
 فهو على ما تعارفه الناس فلا يحنث براس العصفور والحمام ع وكذلك لو حلف لا ياكل
 بيضا كان ذلك على المتعارف فلا يحنث بتناول بيض العصفور والحمام ع وبهذا
 ظهران يترك الحقيقة لا يوجب المصير الى المجازيل جازان تثبت به الحقيقة القاصرة و
 مثاله تقييد العام بالبعض ع وكذلك لو نذر سحبا او مشيا الى بيت الله تعالى او ان يضرب
 بثوبه حطيم الكعبة يلزمه الحج بافعال معلومة لوجود العرف ع والثاني قد تترك الحقيقة بدلالة في نفس
 الكلام ع مثاله اذا قال كل مملوك لي فهو حر لم يعق مكاتبوه ولا من اعتق بعضه الا اذا نوى دخوله
 لان لفظ المملوك مطلق يتناول السلوك من كل وجه والمكاتب ليس بمملوك من كل
 وجه لهذا العجز تصرفه فيه ولا يجعل له وطئ المكاتبة ولو تزوج المكاتب بنت مولاه
 ثمرات المولى وورثة البنت لم يفسد النكاح واذا المولى يملك مملوكا من كل وجه
 لا يدخل تحت لفظ المملوك المطلق -

شرح فصل ان مواقع کے بیان میں جہاں الفاظ کے حقیقی معنی چھوڑ دیئے جاتے ہیں۔ م۔ مگر یہ ضروری نہیں
 کہ جہاں حقیقت ترک کی گئی ہو وہاں معنی مجازی ضروری ہو کیونکہ قاصرہ ہو سکتی ہے جیسا کہ آگے آتا ہے۔
 شرح اور ایسے پانچ مواقع ہیں جہاں الفاظ کے حقیقی معنی چھوڑ دیئے جاتے ہیں تفصیل اس کی یہ ہے۔
 شرح اول یہ کہ دلالت حرف یعنی عرف عام سے معلوم ہوتا ہو کہ اس لفظ کے حقیقی معنی مستعمل نہیں تو مجازی معنی اختیار
 کئے جاتے ہیں کیونکہ کلام کی عرض سمجھانا ہے کیونکہ الفاظ سے احکام اسی طرح ثابت ہوتے ہیں کہ لفظ وہی معنی بتلاتا ہے
 جو مشکل کی مراد ہے پس جب کہ لوگوں کے محاورات میں غیر لغوی معنی داخل ہو جائیں گے تو اس عادت استعمال کی وجہ سے
 معنی حقیقی پر معنی مجازی کو ترجیح ہوگی بشرطیکہ حقیقت مستعمل نہ ہو کیونکہ یہ معنی متعارف دلیل ہیں اس امر کی کہ بظاہر یہی معنی
 مراد ہیں انہیں پر حکم مترتب ہو جائے گا جسے لفظ صلوٰۃ لغت میں دعا کے معنی میں ہے مگر اہل شرع کی عادت کے مطابق
 ایک خاص عبادت کے لئے استعمال میں آتا ہے لغوی معنی چھوٹ گئے ہیں پس اگر کوئی صلوٰۃ کی نذر مانے تو اس پر نماز

پڑھنا واجب ہوگی نہ دعا کرنا کیونکہ دوسرے معنی عادت متروک ہو چکے ہیں تو وہ مراد نہیں ہو سکتے معصفیوں مثالیں دیتے ہیں۔
 شیعہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ سری نہیں خریدیگا تو وہ موافق عرف عام کے اُس سری سے گائے اور بکری کی سری
 مراد ہوگی اگر قسم کھانیوالے نے چڑیا یا کیوتو کی سری کو کھالیا تو اُس سے قسم نہ ٹوٹے گی چونکہ عرف عام میں راس اور سری
 اسی کو کہا جاتا ہے کہ جس کی بازوؤں میں خرید و فروخت ہو جس کو گھروں میں پکایا جاتا ہے گوراس اور سری لغت میں چڑیا
 اور کیوتو کے سر کو بھی کہتے ہیں مگر یہاں لغوی معنی عرف کے خلاف ہونے کی وجہ سے متروک ہیں۔

شیعہ اور اگر یہ قسم کھائی کہ انڈے نہیں کھائے گا تو اس سے حسب عرف عام مرغی یا بطخ کے انڈے مراد ہوں گے
 اگر قسم کھانے والے نے چڑیا کے یا کیوتو کے انڈوں کو کھایا تو قسم نہ ٹوٹے گی۔

شیعہ اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ معنی حقیقی چھوڑ کر صرف حجازی مراد نہیں لیتے بلکہ بعض وقت حقیقت قاصرہ مراد لے
 لیتے ہیں حقیقت قاصرہ اُسے کہتے ہیں کہ حقیقت کے بعض افراد کو لیں کل کو نہ لیں مثلاً راس سے صرف بکری یا گائے کی سری
 مراد لینا حقیقت قاصرہ ہے عام کو چھوڑ کر اس کے بعض افراد کو مراد لینا بھی حقیقت قاصرہ ہے۔

شیعہ اگر کسی شخص نے حج بیت اللہ ادا کرنے کی نذر مانی یا بیت اللہ تک پیدل چلنا نذر مانا یا عظیم کعبہ سے اپنے کپڑوں
 کا لگانا داخل نذر کر لیا تو ان سب صورتوں میں بوجہ دلالت عرف کے حج بیت اللہ لازم ہو جائے گا اور یہی حال تمام ان الفاظ
 کا ہے جو اپنے معانی لغوی سے معانی عرفی یا شیعہ کی طرف منقول ہو گئے ہیں۔ حالانکہ یلحاظ لغوی معنی ان الفاظ سے حج بیت اللہ
 مفہوم نہیں ہوتا لیکن عرف عام میں جب کوئی شخص اس قسم کے الفاظ کہتا ہے تو اس سے ہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص اپنے
 اوپر حج بیت اللہ فرض کر رہا ہے۔ اس لئے حج بیت اللہ ضروری ہوگا صرف کپڑے بیت اللہ بھیج کر انکامس کر دینا یا خود
 صرف پیدل وہاں چلے جانا اور ارکان حج ادا نہ کرنا کافی نہیں لہذا معلوم ہوا کہ یہاں حقیقتہ قاصرہ ہے حجاز نہیں۔

شیعہ یعنی دوسرا موقع حقیقی معنی کے متروک ہونیکا یہ ہے کہ خود کلام ہی کے بعض الفاظ سے بعض افراد خارج ہوتے
 ہیں۔ چنانچہ لفظ مشکک بولیں یعنی ایسا لفظ بولیں جس کو بہت سی چیزوں پر صادق آنے کی صلاحیت ہوتی ہے اور کسی چیز
 میں وہ معنی کمی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور کسی چیز میں بیشی کے ساتھ اور کسی چیز میں ان معنی کا پایا جانا اولویت رکھتا ہے
 اور کسی میں اولویت نہیں رکھتا جیسے لفظ سفید کہ اس کے معنی برف میں زیادتی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور ہاتھی دانت
 میں کمی کے ساتھ اور لفظ وجود کہ اس کے معنی باری تعالیٰ میں اولویت کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور دوسری اشیاء میں
 غیر اولویت کے ساتھ پس ایسا لفظ اگر ایسی چیز کے لئے استعمال پایا ہے جس کے معنی میں قوت ہے تو وہ چیز چھوڑ دی جاتی
 ہے جس کے معنی میں ضعف ہے گویا اپنے ضعف و نقصان کی وجہ سے اُس کی فرد نہ رہی۔

شیعہ کسی شخص نے کہا کہ ہر ایک میرا مملوک آزاد ہے اس کلام میں چونکہ لفظ مملوک مشکک ہے اس لئے جو بالکل پورے
 غلام ہیں وہ آزاد ہو جائیں گے مگر مکاتب اور وہ غلام جس کا بعض حصہ آزاد ہو چکا ہے وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ وہ اس نفس
 کلام کے تحت میں داخل نہیں مکاتب کا من کل الوجوہ مملوک نہ ہونا تو ظاہر ہے کہ مکاتب کو نہ مالک نہ بیع مکتا ہے نہ
 ہبہ کر سکتا ہے اور نہ کثیر مکاتبہ سے صحبت کر سکتا ہے اور جس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا تو وہ بھی من کل الوجوہ مملوک
 نہیں رہا اگر مکاتب نے اپنے مالک کی بیٹی سے نکاح کر لیا پھر مالک مر گیا مالک کی بیٹی منجملہ اور وراثت کے اس
 مکاتب کی بھی مالک ہو گئی تو نکاح فاسد نہ ہوگا کیونکہ جب مکاتب من کل الوجوہ مملوک نہیں ہے تو مملوک مطلق کے
 ماتحت داخل نہیں ہے اور نکاح اُس وقت فاسد ہوتا ہے کہ وہ بالکل مملوک ہو کیونکہ احد الزوجین میں سے ایک کا
 دوسرے پر مالک ہونا نکاح کو فاسد کرتا ہے۔ فاضل حضرت ثمرات الاولی ووراثۃ البنات مصنف کی عبارت ہے

معلوم ہوتا ہے کہ بیٹی باپ کے مرنے کے بعد مکاتیب کی مالک ہو جائے گی اور مکاتیب میں وراثت جاری ہوگی حالانکہ مکاتیب میں میراث جاری نہیں ہوتی۔ مولانا سمجھائی دو رائے البنت کا مطلب یہ نہیں کہ مکاتیب میں میراث جاری ہوگی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مکاتیب جو بدل کتابت ادا کرے گا اس بدل کتابت میں یہ لڑکی بھی وارث ہوگی تو مراد یہاں بدل کتابت ہے۔ مکاتیب کی طرف جو ضمیر راجع ہے اس میں بولا مکاتیب مراد بدل کتابت مجاز ہے نا صر اذا لم یکن مملوکاً من کل وجہ لایدخل تحت نفع المملوک المطلق میں مصنف کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ مکاتیب اور من اعتق عنہ البعض چونکہ مملوک کا فرد کامل نہیں اس لئے کل مملوک کی فہم میں داخل نہ ہوں گے تو مطلب مصنف کا یہ ہوا کہ اصولین اور فقہاء کا جو قاعدہ ہے کہ المطلق یراد بہ فرد الکامل علی عمل کرتے ہوئے مطلق فرد کو فسر و کمال مراد لیا گیا لیکن حضرت اصولیین و فقہاء کا دوسرا قاعدہ یہ بھی تو ہے المطلق یجری علی اطلاقہ کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے تو اگر مطلق کو یہاں اپنے اطلاق پر رکھا جائے تو کل مملوک خواہ وہ مکاتیب ہو یا من اعتق عنہ البعض سب کل مملوک لی فہو حو میں داخل ہو کر آزاد ہو جائے گا چنانچہ حالانکہ علماء یہ نہیں کہتے۔ مولانا یہ دونوں المطلق یراد بہ فرد الکامل اور المطلق یجری علی اطلاقہ صحیح ہیں اور دونوں میں کوئی تضاد و تعارض نہیں بلکہ المطلق یراد بہ فرد الکامل پر جہاں عمل ہے وہاں اطلاق ذاتی مراد ہوتا ہے جیسا کہ یہاں ہے اور جہاں المطلق یجری علی اطلاقہ کہتے ہیں وہاں اطلاق صفات مراد ہوتا ہے کہ مطلق اپنی صفات کے لحاظ سے اطلاق پر جاری رہتا ہے لہذا دونوں قاعدوں میں کوئی تعارض و تضاد نہیں۔

ع وهذا بخلاف المدبر وام ولد فان المالك فيهما كامل ولهذا حل وطى المدبرة وام ولد وانما النقصان في الرقي من حيث انه يزول بالموت لا بحالة وعلى هذا قلنا لو اعتق المكاتب عن كفارة يمينه او ظهاره جاز ولا يجوز فيهما اعتاق المدبر وام الولدان الواجب هو التحرير وهو اثبات الحرية بازالة الرقي فاذا كان الرقي في المكاتب كاملاً كان تحريره تحويراً من جميع الوجوه وفي المدبر وام الولد لما كان الرقي ناقصاً لا يكون التحرير تحويراً من كل الوجوه ع والثالث قد يترك الحقيقة بدلالة سياق الكلام قل في السير الكبير اذا قال المسلم للحربي انزل فنزل كان امناً ولو قال انزل ان كنت رجلاً فنزل لا يكون امناً

شرح البتہ مدبر اور ام ولد مملوک کے ماتحت داخل ہیں اسی واسطے کنیز مدبرہ اور ام ولد کے ہمراہ ہم بستر ہونا مالک کو درست ہے اُن کی ملکیت میں فرق نہیں مگر غلامی میں نقصان ہے کہ انجام کار ان دونوں کی غلامی زائل ہو جاتی ہے۔ اور چونکہ مکاتیب میں غلامی موجود ہے اگر کسی شخص نے قسم کے کفارے میں یا ظہار کے کفارے میں غلام مکاتب کو آزاد کر دیا تو کفارہ ادا ہو جائے گا ام ولد اور مدبر کا ان کفاروں میں آزاد کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ کفاروں میں غلامی کو دور کر

کے آزادی کو ثابت کر دینا واجب ہے مکاتب میں غلامی کامل ہے اس کو آزاد کر دینا من جمیع الوجوہ آزاد کر دینا ہے۔ برعکس اس کے ام ولد اور مدبر میں غلامی ناقص ہے وہاں من کل الوجوہ آزاد کرنا نہیں پایا جاتا۔ مولانا و انہما النقضان فی الملک الخ سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ کل مملوک لی فہو حر میں مکاتب داخل نہیں چونکہ وہ مملوک کا فرد کامل نہیں اور مدبر و ام ولد میں ملک کامل ہے اس لئے وہ کل مملوک میں داخل ہیں تو چاہئے کہ جس شخص کے ذمہ کفارہ یمین و کفارہ ظہار ہو ان میں مکاتب کا آزاد کرنا صحیح نہ ہو اور مدبر و ام ولد سے کفارہ یمین و کفارہ ظہار ادا ہو جائے چونکہ مکاتب میں تو ملک کامل نہیں اور مدبر و ام ولد میں ملک کامل ہے لہذا جن میں ملک کامل ہے وہ عتیق کا فرد کامل ہونگے اور کفاروں میں جہاں عتیق مطلوب ہے وہاں فرد کامل یعنی حر مدبر اور ام ولد کام آنے چاہئیں اور مکاتب سے کفارے ادا نہ ہونے چاہئیں حالانکہ معاملہ بالعکس ہے کہ مکاتب کا کفارہ یمین و کفارہ ظہار میں ادا کرنا درست اور مدبر و ام ولد کا غیر درست ان سے ہر دو کفارے ادا ہی نہیں ہوتے مصنف کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ کفارہ یمین و کفارہ ظہار میں تحریر رقبہ کا حکم ہے اور تحریر کے معنی ہیں ازالہ رقبہ کہ غلامی کو دفع کیا جائے تو دیکھنا یہ ہے کہ غلامی اور رقبہ کس میں کامل ہے جس میں رق کامل ہو گا اس کی تحریر اور ازالہ رقبہ بھی کامل ہوگی تو ہم نے دیکھا کہ مدبر و ام ولد بیشک غلام ہیں لیکن ان کی غلامی ناقص ہے چونکہ مولیٰ کے مرنے کے بعد یہ دونوں فوراً آزاد ہو جاتے ہیں اور مرنا ایک اریقینی و لا بدی ہے بخلاف مکاتب کے کہ اس کی رقبہ و غلامی کامل ہے چونکہ مکاتب جنگ بدل کتابت ادا نہ کرے اس وقت تک اس کا غلام رہنا یقینی ہے اور بدل کتابت کا ادا کرنا موت مولیٰ کی طرح قطعی و یقینی نہیں ہو سکتا ہے کہ مکاتب بدل کتابت پر قادر ہی نہ ہو۔ اس لئے مکاتب کا کفارہ یمین و کفارہ ظہار میں ادا کرنا صحیح مدبر و ام ولد کا غیر صحیح بخلاف کل مملوک کے کہ مکاتب میں مکاتب میں کامل نہیں رہی جب چاہے مکاتب بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو سکتا ہے بخلاف مدبر و ام ولد کے کہ یہ اپنے اختیار سے آزاد نہیں ہو سکتے۔ مطلب یہ کہ د چیزیں ہیں ایک ملک دوسرے رقبہ و غلامی مدبر و ام ولد میں ملک کامل ہے مکاتب میں ناقص رقبہ مکاتب میں کامل ہے مدبر و ام ولد میں ناقص لہذا ہر ایک کا ہر جگہ فرد کامل مراد ہو گا کل مملوک لی فہو حر میں چونکہ مدبر و ام ولد میں ملک کامل ہے لہذا کل مملوک لی فہو حر میں مراد ہو کر آزاد ہو جائیں گے اور تحریر رقبہ میں چونکہ تحریر ازالہ رقبہ کا نام ہے جیسا کہ پہلے ہم کہہ چکے اور رقبہ مدبر و ام ولد میں ناقص ہے لہذا خارج رہیں گے اور کفارہ ظہار و یمین ان سے ادا نہ ہو سکیں گے اور مکاتب میں چونکہ رقبہ کامل ہے اس لئے وہ تحریر رقبہ میں داخل ہو کر کفارہ ظہار و یمین میں کام آسکے گا اور کل مملوک لی فہو حر میں ملک ناقص ہونے کے باعث آزاد نہ ہو سکے گا۔ لہذا اس مبسوط و طویل تقریر کے بعد آپ حضرات کی سمجھ میں فرق آگیا ہو گا۔

فتنہ نبیہ موقع حقیقی معنی متروک ہو جانے کا سیاق کلام ہے یعنی طرز کلام سے معلوم ہو جائے کہ حقیقی معنی مراد نہیں ہے بزرگبری میں کہا ہے کہ جب مسلمان نے عربی سے کہا کہ اترا وہ قلعہ یا محفوظ جگہ سے اترا تو اس کو امن حاصل ہو جائے گی اور اگر یوں کہا کہ اترا تو مرد ہے اس پر وہ اترا تو اس کو امن نہیں ملے گی کیونکہ اگر تو مرد ہے کا یہ قرینہ یہاں ایسا موجود ہے کہ حقیقی معنی ترک کئے بغیر چارہ نہیں کیونکہ اس طرح کی بات ایسے محل پر کہی جاتی ہے جہاں مخاطب کی عاجزی اس کام کے کرنے سے جتنا نامقصود ہوتی ہے پس مقصود اس کلام سے مجازاً تو بیخ ہوگی اور معنی یوں کئے جائیں گے کہ تجھ میں اتارنے کی قدرت نہیں۔

ع ولوقال الحربی الامان الامان فقال المسلم الامان الامان کان امانا ولوقال اکامان
ستعلم ما تلقی غدا ولا تعجل حتی تری فنزل لا یكون امانا ع ولوقال اشتري
جاریة لتخدمنی فاشتري العمیاء او السلاء ولا یجوز ع ولوقال اشتري جاریة
حتى اطأها فاشتري اخته من الرضاع لا یكون عن الموکل ع وعلى هذا قلنا فی قوله
علیه السلام اذا وقع الذباب فی طعام احدکم فامقلوه ثم انقلوه فان فی احدی
جناحیه داء و فی الاخری دواء وانه لیقدم الداء علی الدواء دل سیاق الکلام
علی ان المقل لدفع الاذى عن الالام و تعبدی حقا للشرع فلا یكون لایجاب ع
وقوله تعالی ائتما الصدقات للفقراء ع عقیب قوله تعالی و منهم من یلمزکم فی
الصدقات یدل علی ان ذکر الاهداف لقطع طمعهم من الصدقات لبيان المصارف لها
فلا یتوقف الخروج عن العهدة علی الاداء الی کل -

شرح اگر حربی نے پکارا کہ مجھے امن دو مسلمان نے جواب دیا میں نے تجھے امن دی تو وہ حربی مامون ہو گا اور اگر
مسلمان نے اُس کے جواب میں کہا کہ امان ہے جان لے گا جو کل تجھے پیش آئے گا اور جلدی نہ کر دیکھ تو ہی اس پر وہ
حربى قلعہ سے اُترا تو مامون نہ ہو گا۔ غرض کہ ان دونوں موقعوں پر انزل کے معنی یقینی مراد نہیں بلکہ تو بیخ و زبر مقصود ہے۔
شرح اور اگر وکیل سے کہا کہ میرے واسطے کینز خرید کر دے تاکہ میری خدمت کرے وکیل نے اندھی یا کینز خرید دی
تو جائز نہ ہو گا چونکہ جاریہ مطلق تھی لیکن جب اس نے لقمہ منی کی قید لگاری تو اندھی اُپانچ اس سے خارج ہو گئی
چونکہ اندھی اُپانچ خود اپنی خدمت کی محتاج ہیں۔

شرح اور اگر وکیل سے کہا کہ میرے واسطے کینز خرید دے تاکہ اُس سے ہم بستر ہوں وکیل نے اُس شخص کی رضاعی بہن خرید
دی تو درست نہ ہو گا۔ یہاں بھی جاریہ اگرچہ مطلق تھی لیکن متی اطالما کے قرینہ سے مطلق جاریہ خارج ہو گئی اب بہن
رضاعی سے چونکہ جماع نہیں کر سکتا لہذا وہ شراد مؤکل کے لئے نہ ہو گی۔

شرح یہی وجہ ہے کہ علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ جو رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ جب مکھی تمہارے کھانے میں گرے
تو اُس کو کھانے میں ڈبو دو پھر نکال دو کیونکہ اُس کے ایک بازو میں بیماری اور دوسرے بازو میں دوا ہوتی ہے اور مکھی
بیماری والے بازو کو دوا والے بازو پر مقدم کرتی ہے (انتہی) اس حدیث میں حکم مکھی کے کھانے میں ڈبونے کا خود ہمارے
ہی فائدے کی غرض سے ہے اور وہ یہ کہ بیماری ہم سے دور ہو اور یہ انکی شفقت و مہربانی ہے کچھ تعبد کی غرض سے
نہیں ہے جو شائع کا حق ہے پس امر اس جگہ اپنے اصلی معنی ایجاب میں نہ رہا اور شائع کے عمل کے واجب کر دینے کو تعبد کہتے ہیں
شرح اور قرآن میں جو آیا ہے کہ جن کو صدقہ دیا جائے وہ فقیر و مسکین ہیں اور جو صدقے کے دفتر میں کام کریں (یعنی لوگوں سے

تحصیل کر کے صدقے لائیں) اور جن کے قلوب کی تالیف منظور ہے (جیسے معاویہ بن ابی سفیان وغیرہ اکتیس معزین عرب) اور مکاتین (یعنی ایسے لونڈی غلام جن کے مالکوں نے ایک مفدار معین مال پر ان کو آزاد کیا ہو) اور قرض دار (جو کہ فاضل اپنے قرض سے نصاب کے مالک نہ ہوں) اور غازی جو اللہ کی راہ میں لڑتا ہے (اور گھوڑا اور تمبیار نہیں رکھتا) اور جہان و مسافر جو مال اپنے پاس نہیں رکھتا جو مکان میں مال دار ہو) اس سے علماء حنفیہ نے یہ حکم نکالا ہے کہ ان آٹھوں اقسام میں سے کہ جن کو زکوٰۃ کے دینے کے لئے فرمایا گیا ہے اختیار ہے کہ خواہ سب کو دیں یا بعض کو دیں کیونکہ اس آیت سے پہلے اللہ نے فرمایا ہے کہ بعض منافق تم پر صدقات میں طعن کرتے ہیں کہ فلاں کو دیا اور فلاں کو نہیں دیا لہذا معلوم ہوا کہ مصارف صدقات کے بتلانے سے غرض انکی طمع اور لالچ کو قطع کر دینا ہے کہ بجز ان آٹھوں مصارف کے اور کسی کو زکوٰۃ نہیں ملے گی اور اس سے کچھ بیغرض نہیں ہے کہ مال زکوٰۃ جب تک ان تمام مصارف میں خرچ نہ کرے گا زکوٰۃ سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ صدقے کو جو ان آٹھوں اقسام کی طرف مضاف کیا ہے اور وادّٰج کے ساتھ عطف فرمایا ہے اور لام لائے ہیں حواستحقاق کے لئے ہے یہ اس بات کو چاہتا ہے کہ ہر صدقہ ان تمام مصارف میں خرچ کیا جائے حنفیہ کہتے ہیں کہ اگرچہ آیت کی حقیقت یہی ہے مگر یہاں سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے اس حقیقت کو چھوڑنا پڑا ہے کیونکہ سیاق کلام اس لئے ہے کہ منافقوں کی طعنہ زنی کا جواب ہو جائے کہ ان مصارف میں سے جن کو زکوٰۃ کا پانچواں حصہ دینے کے لئے فرمایا گیا ہے ان میں موافق ضرورت و مصلحت کے جسے چاہیں دیں گے جسے چاہے نہ دیں گے البتہ ان کے علاوہ کسی دوسرے کو نہیں دیا جائے گا اور یہ جو امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ لام جو فقر پر آیا ہے وہ ملک کے فائدے کے لئے ہے اور مقصود اس سے کل قسم کے لوگوں کو صدقات کا مالک کرنا ہے اور مالک نصاب پر واجب ہوگا کہ اپنے مال کی زکوٰۃ ان سب مصارف میں صرف کرے اور ہر مصرف میں تین شخصوں کو دیوے کیونکہ فقر اور غیرہ الفاظ جمع ہیں اور جمع کا اطلاق تین سے کم پر درست نہیں جواب اس کا یہ ہے کہ لام کو ملک کے معنی میں لینے میں خرابی ہے تملیک اور عموم میں منافات ہے کیونکہ ہر فقیر یا ہر مسکین یا ہر عامل صدقہ کو ہر مال صدقہ کا مالک کر دینا ایک غیر معقول بات ہے پس لام کو یہاں صدقے کے مصرف کے بیان کے لئے سمجھنا چاہئے کیونکہ اس صورت میں معنی اچھی طرح بن جائیں گے کیونکہ ہر مسکین یا فقیر زکوٰۃ کا مصرف بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہاں دو باتیں بدلنے کے قابل ہیں ایک صیغہ جمع دوسرے لام الفاظ جمع کو عموم کے معنی سے اس لئے نہ پھیرا کہ ان کو پھیرنے سے غیر معین کی تملیک لازم آتی ہے کیونکہ ان کے پھیرنے کی دو صورتیں ہیں ایک عموم کے معنی سے پھیر کر جنس کے معنی میں کر دیا جائے تو اس وقت میں یہ مطلب ہوگا کہ جنس صدقہ جنس فقیر کا مملوک ہے دوسرے اس سے معنی غیر معین مراد لئے جائیں جیسے نکرے کا حال ہے اور دونوں صورتوں میں تعین ندارد ہے اور غیر معین کی تملیک لازم آتی ہے جو شرع میں ناجائز ہے پس ضرور ہوا کہ لام کو اپنے معنی اصلی ملک سے بدل کر مصرف کے معنی میں کر دیا جائے اور حق یہ ہے کہ حقیقی معنی لام کے ملک بھی نہیں بلکہ وہ دراصل تخصیص کے لئے موضوع ہے جو کبھی ملک سے ہوتی ہے کبھی استحقاق سے کبھی نسبت سے کبھی تملیک سے پس شافعیؒ کا خاص ملک کے معنی میں اس کو لینا بدول دلیل کے ظاہر کے خلاف ہے۔

اع والواج قد نترك المحقيقة بدلالة من قبل المتكلم مع مثاله قوله تعالى فمن شاء

فَلْيُؤْمِنُ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَكِيمٌ وَالْكَفْرُ بِشَيْءٍ وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ بِهِ
فَيَتْرَكُ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْأَمْرِ بِحُكْمَةِ الْأُمُورِ وَعَلَى هَذَا أَقْلُنَا أَذْوَ كُلِّ بَشَرٍ أَلَّا لَحْمٌ
فَإِنْ كَانَ مَسَافِرًا نَزَلَ عَلَى الطَّرِيقِ فَهُوَ عَلَى الْمَطْبُوحِ أَوْ عَلَى الْمَشْوَى وَإِنْ كَانَ صَاحِبَ مَنْزِلٍ
فَهُوَ عَلَى النَّبِيِّ وَمِنْ هَذَا النُّوعِ يَمِينُ الْفُورَةِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ تَعَالَى تَعَدَّ مَعِيَ فَقَالَ وَاللَّهِ
لَا تَعْدِي يَنْصَرِفُ ذَلِكَ إِلَى الْغَدَاءِ الْمَدْعُوِّ إِلَيْهِ حَتَّى لَوْ تَعْدَى بَعْدَ ذَلِكَ فِي مَنْزِلِهِ مَعَهُ
أَوْ مَعَ غَيْرِهِ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ لَا يَحْتَسِبُ

عَجٌّ وَكَذَا إِذَا قَامَتِ الْمَرْأَةُ تَرْيِدًا لِلخُرُوجِ فَقَالَ الزَّوْجُ أَنْ خَرَجْتَ فَانْتَ كَذَا كَانَ الْحُكْمُ
مَقْصُورًا عَلَى الْحَالِ حَتَّى لَوْ خَرَجْتَ بَعْدَ ذَلِكَ لَا يَحْتَسِبُ عَجٌّ وَالْخَامِسُ قَدْ تَتْرَكَ الْحَقِيقَةَ
بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ بَانَ كَانَ الْمَحَلُّ لَا يَقْبَلُ حَقِيقَةَ اللَّفْظِ عَجٌّ وَمِثَالُهُ أَنْ تَعْقِدَ نِكَاحَ الْحَوَّةِ
بِلَفْظِ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَالتَّمْلِيكِ وَالصَّدَقَةِ عَجٌّ وَقَوْلُهُ لِعَبْدَةٍ وَهُوَ مَعْرُوفُ النَّسَبِ مِنْ
غَيْرِهِ هَذَا ابْنِي وَكَذَا إِذَا قَالَ لِعَبْدَةٍ وَهُوَ أَكْبَرُ سَامِنِ الْمَوْلَى هَذَا ابْنِي كَانَ
مَجَازًا عَنْ الْعَتَقِ عِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ خِلَافًا لِهَما بِنَاءً أَعْلَى مَا ذَكَرْنَا أَنْ الْمَجَازَ خَلَفَ عَنْ
الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ اللَّفْظِ عِنْدَهُ وَفِي حَقِّ الْحُكْمِ عِنْدَهُمَا عَجٌّ فَفَصْلٌ فِي مُتَعَلِّقَاتِ
النُّصُوصِ عَجٌّ نَعْنِي بِهَا عِبَارَةَ النَّصِّ وَأَشَارَتَهُ وَدَلَالَتَهُ وَاقْتَضَائَهُ -

شُرَّحَ اُور چوتھا موقع حقیقی معنی متروک ہونے کا یہ ہے کہ خود مشکل کے قصد اور ارادے پر لحاظ کر کے معنی حقیقی ترک
کر دیئے جاتے ہیں اگرچہ وہ ایسا لفظ ہوئے جس کے حقیقی معنی عام ہوں مگر کسی منشاء کے مطابق اُس کے خاص معنی لگائے جاتے ہیں
شروع یعنی جو کوئی چاہے ایمان لائے اور جو کوئی چاہے کفر کرے یہاں حقیقی معنی مراد نہیں کیونکہ خدا نے تعالیٰ حکیم ہے
اور کفر قبیح ہے پس حکیم قبیح چیز کے کرنے کا حکم نہیں دیتا۔ قرآن شریف میں ہے وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ اور کفر
سے زائد فحش اور منکر کیا ہوگا لہذا معلوم ہوا کہ یہاں امر اپنے معنی حقیقی وجوب میں مستعمل نہیں
شع ۳ یہی وجہ ہے کہ علمائے حنفیہ نے حکم دیا ہے کہ اگر کسی شخص کو گوشت خریدنے پر وکیل بنایا اگر مٹوکل مسافر
ہے راستے پر ٹھہرا ہوا ہے تو پکا ہوا یا بھنا ہوا گوشت وکیل کو خریدنا ہوگا اور اگر مٹوکل باشندہ ہے تو گوشت
غام وکیل خرید کرے گا۔ چونکہ حالت سفر میں اس کی حالت تپلا رہی ہے پکا پکایا سالن کھانے کے لئے منگوا
رہا ہے دوسری صورت میں حالت قیام دال ہے کہ کچا گوشت مطلوب ہے حسب منشاء دل کھول کر کھایا جائے۔

شرح اسی قسم میں مبین فور داخل ہے مثلاً کسی شخص نے دوسرے سے کہا آمیرے ہمراہ صبح کا کھانا کھا اس نے جواب میں کہا قسم اللہ کی میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا یہ قسم اُسی صبح کے کھانے پر محمول ہوگی جس کی طرف بلایا گیا ہے یہاں تک کہ اس کے بعد اگر اپنے گھر میں کھایا اسی دن یا دوسرے شخص کے ہمراہ کھایا تو قسم نہ ٹوٹے گی۔ مبین فور کے معنی ہیں جو وقتی طور سے کسی خاص سبب کے ماتحت کھائی جائے جس میں نیت میں استمرار و پختگی نہیں ہوتی اور تیز قرآن سے معلوم ہو جاتی ہے جیسا کہ ان دو مثالوں میں معلوم ہوتا ہے۔

شرح اگر کوئی عورت باہر نکلنے کے ارادہ سے کھڑی ہوئی۔ خادند نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو نتیجہ پر طلاق ہے۔ تو یہ شرط اُسی وقت کے باہر نکلنے پر محمول ہوگی اگر وہ اُس وقت نہ نکلی اُس کے بعد نکلی تو شرط واقع نہ ہوگی اگرچہ معنی حقیقی شوہر کے کلام کے یہی ہیں کہ جب تو مکان سے قدم باہر رکھے گی تو تجھ کو طلاق ہے مگر چونکہ یہ بات اُس کے منہ سے غصے کی حالت میں نکلی تھی اس لئے معلوم ہوا کہ وہ عورت کے اُسی وقت کے نکلنے پر خفا ہو گیا تھا اس لئے طلاق کا تعلق اُسی وقت کے نکلنے کے ساتھ ہے پس اس قرینے کی وجہ سے کلام کو مجازاً خاص اُسی وقت کے نکلنے پر حمل کیا۔

شرح پانچواں موقع حقیقی معنی کے متروک ہونے کا محل کلام کا دلالت کرنا ہے کہ خود محل ایسا ہو کہ وہاں حقیقی معنی مراد نہ لے سکیں اس لئے حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی اختیار کئے جائیں گے۔

شرح جیسے آزاد عورت نے مرد سے کہا دھبت نفسی لٹ میں نے اپنا نفس تیرے واسطے مہیہ کر دیا مرد نے کہا قبذت میں نے قبول کیا یا عورت کہے دعت نفسی لٹ یا ملک نفسی لٹ مرد نے جواب دیا قبذت ان سب الفاظ و دعت بعت اور ملک کے معنی مجازی نکحت مراد ہوں گے کیونکہ معنی حقیقی کا محل نہیں قائم آزاد عورت ہے۔

شرح اور جب کسی مالک نے اپنے معروف النسب غلام کو کہا کہ یہ میرا فرزند ہے یا اپنے سے زیادہ عمر والے غلام کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو دونوں جگہ معنی مجازی مراد ہوں گے اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا ہاں صاحبین کے نزدیک یہ کلام ہی لغو ہوگا اور وجہ اس کی پہلے گذر چکی کہ مجاز امام اعظم کے نزدیک تلفظ میں حقیقت میں خلیفہ اور قائم مقام ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں قائم مقام ہے تلفظ میں نہیں پس اگر حقیقت غیر ممکن الوجود ہوگی تو صاحبین کے نزدیک کلام ہی لغو ہوگا اور امام اعظم کے نزدیک حقیقت غیر ممکن الوجود ہو یا ممکن الوجود ہو حقیقی معنی متروک ہونے پر مجازی معنی مراد ہوں گے متکلم کا کلام لغو نہیں جائے گا۔

شرح فصل متعلقات نصوص کے بیان میں۔

شرح متعلقات نصوص وہ ہیں جن سے الفاظ کے معنی پر دلالت کرنے کی کیفیت معلوم ہوتی ہے ان کا حصر ان چار میں ہے عبارة النص۔ اشارۃ النص دلالت النص۔ اور اقتضاء النص۔ وجہ حصر کی یہ ہے کہ حکم جو نظم کلام سے مستفاد ہوتا ہے وہ یا تو نفس نظم سے ثابت ہوتا ہے یا ثابت نہیں ہوتا جو نفس نظم سے ثابت ہوتا ہے اگر نظم اس کے لئے چلائی بھی گئی ہے تو اُس کا نام عبارت ہے ورنہ اشارت کہلاتا ہے اور جو نظم سے ثابت نہیں ہوتا اس کو دیکھنا چاہئے کہ وہ کس طرح سمجھا جاتا ہے آیا نظم سے لغت سمجھا جاتا ہے یا شرعاً اگر لغت مفہوم ہوتا ہے تو اُس کو دلالت کہتے ہیں اور جو شرعاً سمجھا جاتا ہے اُس کو اقتضاء بولتے ہیں انقسام مذکورہ بالا دلالت کی قسم میں اور باعتبار ان کے نظم کی تقسیم حاصل ہوتی ہے اس لئے کہ نظم یا تو بطریق عبارت کے دلالت کرتی ہے یا بطریق اشارت کے یا بطریق دلالت کے یا بطریق اقتضاء کے اور یہاں نص سے مراد عبارت قرآن ہے عام اس سے کہ نص ہو یا ظاہر یا مفسر یا خاص کیونکہ مطلقاً عبارت قرآن کو بھی فقہاء کی اصطلاح میں نص کہتے ہیں

۱^۱ ع فاما عبارة النص فهو ما سبق الكلام لاجله واريده قصد بع واما
اشارة النص فهي ما ثبت بنظم النص من غير زيادة وهو غير ظاهر من كل وجه و
لا سبق الكلام لاجله ع مثاله في قوله تعالى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا
مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ الآية فانه سبق ببيان استحقاق الغنمة فصارت نصا في
ذلك وقد ثبت فقرهم بنظم النص فكان اشارة الى ان استيلاء الكافر على مال المسلم
سبب لثبوت الملك للكافر اذ لو كانت الاموال باقية على ملكهم لايثبت فقرهم
بع ويخرج منه المحكم في مسألة الاستيلاء ع وحكم ثبوت الملك للتاجر بالشراء
منهم وتصرفاته من البيع والهبة والاعمقاق -

شرح عبارة النص وہ ہے جس کے واسطے کلام اور عبارتہ کو لایا گیا ہو اور قصداً اُس کلام کے لانے سے ہی مراد ہو
ع اور اشارة النص وہ ہے جو نص کے الفاظ سے مفہوم ہو کوئی لفظ زیادہ کرنے کی ضرورت واقع نہ ہو اور جو کچھ
اُس سے ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہمہ جہت ظاہر نہیں ہوتا اور نہ اُس کے لئے سیاق کلام ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ نظم
الفاظ کلام سے بغیر زیادتی کے ثابت ہو اور کلام اُس کے لئے نہ لایا گیا ہو اس لئے اس کو اشارة النص کہتے ہیں
کیونکہ جس چیز کے لئے کلام نہ لایا جائے وہ بالکل ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اُس میں ایک طرح کی پوشیدگی اور خفا ہوتا ہے اور
اشارات مستلزم ہے عبارت کو یہ بھی جان لینا چاہئے کہ جب نظم کا اطلاق عبارت قرآن پر ہوتا ہے تو اُس سے لفظ
قرآن مراد ہوتا ہے اور قرآن کو نظم کہنے اور لفظ نہ کہنے کی دو وجہیں ہیں ایک تو یہ کہ لفظ کا اطلاق قرآن پر اس وجہ
سے نہیں کرتے کہ لفظ کے معنی لغت میں تقو کئے کے ہیں اس لئے ادب کی وجہ سے لفظ کی جگہ نظم بولتے ہیں دوسری
وجہ یہ ہے کہ نظم لغت میں رشتہ مروارید کو کہتے ہیں اور چونکہ قرآن کے کلمات اپنی خوبی میں متونیوں سے مشابہت
رکھتے ہیں اس لئے ان کو نظم کہتے ہیں اور یہاں وہ اصطلاح مراد نہیں جو شعر کو کہتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک نظم الفاظ کی
ایسی ترتیب کو کہتے ہیں کہ اُن کے معانی میں بھی ترتیب ہو اور اُن کی دلالات کا بندوبست مقتضائے عقل کے موافق
ہو اور یہ بات نہ ہو کہ لفظوں کو آگے پیچھے بول دیا جائے اور جس طرح اتفاق پڑے بغیر لحاظ ترتیب اور دلالات
کے ایک کو دوسرے سے ملا دیا جائے دونوں کی مثال مصنف یوں دیتے ہیں -

شرح غنیمت کے مال میں اللہ فرماتا ہے کہ وہ مال اُن مہاجر فقیروں کے لئے بھی ہے جو اپنے گھروں سے اور اپنے مالوں
سے نکالے گئے ہیں یہ کلام اس امر کے ثابت کرنے کے لئے چلایا گیا ہے کہ جو مہاجر ہیں فقیروں میں مال غنیمت میں اُن کا
بھی حق ہے پس یہ آیت اس بارے میں نص ہے اور نظم کلام سے بطریق اشارے کے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنی
جائداد کے میں چھوڑ آنے کی وجہ سے فقیروں میں ہیں اور اُن کا قبضہ اپنی جائداد سے جاتا رہنے سے اُن پر اُن کفار کی
ملکیت لازم آگئی جو اُس جائداد پر غالب ہو گئے ہیں کیونکہ اگر مسلمانوں کے مال مسلمانوں کی ملک میں باقی رہتے تو اُن کا فقر

ثابت نہ ہوتا۔ اسلیوجہ سے حنفیہ کا یہ مختار ہے کہ اگر مسلمانوں کے مالوں پر کافر غالب ہو جائیں اور وہ مال دار الحرب میں ہوں تو مالک ہو جائیں گے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کافر مسلمانوں کے مال کے مالک نہیں ہوں گے مگر یہ مذہب صحیح نہیں اس لئے کہ اگر مال مسلمانوں کی ملک میں باوجود غلبہ کفار کے باقی رہتے تو اللہ مجاہدین کو فقیر نہ فرماتا کیونکہ فقیر درحقیقت ملک کے زوال سے ہوتا ہے نہ چیز کے ہاتھ سے دور ہو جانے سے باوجود ملک قائم ہونے کے کیونکہ فقر کی ضد غنا ہے جو مال پر مالک ہونے کو کہتے ہیں نہ چیز کے ہاتھ سے قریب ہونے کو اور جب فقیر عدم ملک سے ہوتا ہے تو مجاہدین مذکورین کو فقیر کہنا دلیل ہے اس بات کی کہ کفار اُن کے مالوں کے مالک ہو گئے تھے اور اُن کی ملکیت باقی نہیں رہی تھی اور سبب اس کا یہ ہے کہ کلام مطلق حقیقت پر محمول ہوتا ہے مگر امام شافعیؒ اس اشارت پر عمل نہیں کرتے اُن کا مذہب یہ ہے کہ اللہ نے اُن کو مجازاً فقیر کہا ہے مگر یہ درست نہیں اس لئے کہ جب تک حقیقی معنی کلام کے بن سکیں تو مجاز کی طرف پھرنا اصل کے خلاف ہے اس لئے یہاں بغیر ضرورت اور بدو قرینے کے مجاز کی طرف پھرنا درست نہیں۔ عاقل حضرت لِفَقَاءِ اللّٰہِ مَاجِہِیْنَ الذِّیْنَ اُخْجُوا الخ میں یہ بات تو معلوم ہوئی کہ غلبہ کفار کی بنا پر مجاہدین اُن اشیاء و سامان کے مالک نہ رہے بلکہ فقیر ہو گئے لیکن کسی کے فقیر ہونے سے یہ کیا ضروری ہے کہ دوسرا مالک بھی ہو جائے جیسے غصب کہ اگر کوئی شخص کسی شخص سے کوئی چیز چھین لیتا ہے تو کیا غاصب اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ مولانا۔ بھائی یہاں اصالتہً تو کفار مالک نہیں ہوئے لیکن لزوماً مالک ہو گئے چونکہ اسلام کسی چیز کو ضائع کر دینے کو نہیں فرماتا لہذا جب غلبہ کفار کی وجہ سے وہ اشیاء مسلمانوں کی ملک سے نکل گئیں تو لزوماً تاکہ ضائع نہ ہوں کفار کی ملک ہو گئیں چونکہ مسلمانوں کی ملک سے خارج ہو جانے کو لازم ہے ملک کفار تو لزوماً ملک ہوئی اصالتہً نہیں۔ اسید کا جواب مصنف سبب لثبوت الملك سے دیتے ہیں

شرح اور اس مسئلہ سے استیلاء کفار کا حکم نکلتا ہے مثلاً کفار مسلمانوں پر غالب ہو کر اُن کا مال اپنے ملک میں لے جائیں تو اُس کے مالک ہو جائیں گے۔

شرح اور اگر کسی سوداگر نے کافروں سے وہ چیز مول لے لی ہو اور اس مال میں بیع و ہبہ سے تصرف کرے یا غلام کو آزاد کر دے گا تو درست ہوگا اور اگر سوداگر اُس چیز کو دار الاسلام میں لے آیا ہو تو بچنے دام سوداگر کے لگے ہوں اُس قدر دے کر مالک لے سکتا ہے اگرچہ اُس مال کی آنکھ بچوٹ گئی ہو اور اُس کا عوض لے لیا گیا ہو یعنی ایک سوداگر نے دار الحرب سے ایک غلام مول لیا جو کسی مسلمان کا تھا اور اس کو کافر لے گئے تھے اور وہ سوداگر اُس کو دار الاسلام میں لایا۔ تو مسلمان مالک کو چاہیئے کہ جن داموں کو سوداگر لایا ہو وہ اُس کے حوالے کرے۔ اگرچہ اُس غلام کی آنکھ کسی نے پھوڑ دی ہو اور اُس سوداگر نے اُس سے اُس کا عوض لے لیا ہو مگر مسلمان مالک کو نہ چاہئے کہ آنکھ پھوٹنے کے عوض کو غلام کے مول میں سے کم کر کے دے۔

ع وحکو ثبوت الاستغنام و ثبوت الملك للغازی و عجز المالك عن استزاعه من يده مع وتفریعاته مع وكذلك قوله تعالى اِحْلَ لَكُمْ لِكَلَّةَ الْقِيَامِ الرَّفْتُ اِلٰى قَوْلِهِ ثُمَّ اَتَمُّوا الْقِيَامِ اِلٰى التَّيْلِ فَلَا مَسَاكَ فِي اَوَّلِ الصُّبْحِ يَتَحَقَّقُ مَعَ وَجُودِ الْجَنَابَةِ لَانِ مِنْ ضَرْبَةِ حَلِّ الْمِيَا شُرَةِ اِلٰى الصُّبْحِ اِنْ يَكُونُ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ النَّهَارِ مَعَ وَجُودِ الْجَنَابَةِ وَالْمَسَاكِ

فی ذلک الجزء صومُ أمر العبد بتمامه فكان هذا الإشارة الى ان الجنابة لا تنل فی الصوم مع ولزم من ذلک ان المضمضة والاستنشاق لا یبانی بقاء الصوم مع ویتفرع منه ان من ذاق شیئاً بغمه لم یفسد صومه فانه لو كان الماء ما لم یجد طعمه عند المضمضة لا یفسد به الصوم مع وعلم منه حکم الاحتلام والاحتجام والادھان لان الکتاب لما سمی الامساک اللازم بواسطة الانتھاء عن الاشیاء الثلاثة المذكورة فی اول الصبح صوماً علم ان رکن الصوم یتم بالانتھاء عن الاشیاء الثلاثة مع وعلى هذا یتخرج الحکم فی مسئلة التبییت -

شرح یعنی پھر اگر مسلمان اُن کافروں پر غالب ہوں تو یہ مال حکم میں غنیمت کے ہوگا غازی کی ملک اس میں ثابت ہوگی مالک اس کو غازی کے ہاتھ سے چھین نہیں سکے گا ہاں اگر مالک کی غنیمت کی تقسیم سے بیشتر اپنی چیز بجنسہ وہاں پا کر اُس کو مفت لینے تو جائز ہے اور اگر غنیمت کی تقسیم کے بعد اُس کو اپنا مال ملے تو اُس مال کی قیمت دے کر لے سکتا ہے شیخ اور جو احکام اس مسائل پر متفرع ہوں ان سب کا یہی حکم ہوگا مثلاً کنیز سے صحبت کرنا اور آزاد کرنا درست ہوگا۔

شرح اللہ تعالیٰ نے جو قرآن میں فرمایا ہے کہ روزے کی راتوں میں بی بیوں کے پاس جانا تمہارے لئے حلال کر دیا گیا وہ تمہارے لباس میں تم اُن کے لباس پر واجب اللہ نے جانا کہ تم اپنے حق میں خیانت کرتے تھے اور چوری چھپے بیبیوں کے پاس چلے جاتے تھے تو تم پر تخفیف کر دی اور تمہاری غلط سے درگزر کی پس اب اُن کے پاس جاؤ اور جو اللہ نے تمہارے لئے لکھ دیا ہے اُسے طلب کرو اور کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ صبح کی سفید دھاری رات کی کالی دھاری سے تمہیں صاف نظر آنے لگے پھر رات تک روزہ پورا کرو اس کلام پاک کے نقل کرنے سے ہماری غرض یہ ہے کہ اس سے بطور اشارۃ النص کے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اول صبح میں روزہ جنابت کے ساتھ متحقق ہے کیونکہ آیت سے صبح تک مباشرت کا حلال ہونا ثابت ہے اور روزہ اول صبح سے رکھا جاتا ہے تو روزہ اور جنابت دونوں اول صبح میں جمع ہو جائیں گے کیونکہ اباحت مباشرت کے پچھلے جز میں اور روزے کی وقت کے پہلے جز میں کوئی ایسا واسطہ پایا نہیں جاتا جس میں غسل کرنے پر بندہ قادر ہو پس یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جنابت روزے کے منافی نہیں

شرح اور اس سے لازم آتا ہے کہ کئی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے سے روزہ نہیں جاتا کیونکہ جب جنابت کا روزے کے ساتھ ہونا متحقق ہے اور اُس کا دفع کرنا نماز کے لئے ضرور ہے اور جنابت بغیر غسل کے اتر نہیں سکتی اور غسل میں ہنہ کا دھونا اندر سے اور ناک میں پانی ڈالنا فرض ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں سے روزہ نہیں ٹوٹ سکتا جیسے کہ تمام بدن دھونے سے نہیں ٹوٹتا

شرح اور اس سے یہ متفرع ہوتا ہے کہ کسی چیز کے چکھنے سے روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ اگر پانی کھاری ہوتا اور اُس سے

غسل کے وقت کھلی کرتا تو پانی کی نمکینی کا مزہ منہ میں معلوم ہوتا مگر روزہ فاسد نہ ہوتا تو اس طرح دوسرے طور پر چکھنے میں بھی روزہ فاسد نہ ہوگا۔

شروع اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر روزہ دار کو خواب میں نہانے کی حاجت ہو جائے یا سینگی سے خون نکلوائے یا تیل لے تو اس کا روزہ نہ ٹوٹے گا اس لئے کہ صبح سے غروب تک کھانے پینے اور عورت سے جماع کرنے سے بند رہنے کا نام کتاب نے روزہ رکھا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ روزے کا رکن ان تینوں چیزوں ہی کی انتہا کر دینے سے تمام ہو جاتا ہے اگر سو اس انتہا کے اور اشیاء پر بھی روزے کا وجود شرعاً موقوف ہوتا تو یہ انتہا بنفسہ روزہ نہ ہوتی۔ اور امام احمد کے نزدیک بھری ہوئی سینگیاں کچھوانا روزے کو توڑتا ہے کیونکہ شہاد بن اوس سے ابو داؤد اور ابن ماجہ اور دارقطنی نے روایت کی ہے کہ حضرت ایک شخص کے پاس جنت البقیع میں آئے وہ شخص بھری ہوئی سینگیاں کچھواتا تھا اور حضرت میرا ہاتھ پکڑے ہوئے تھے اور اُس دن رمضان کی اٹھارہویں تاریخ تھی آپ نے اُن کو دیکھ کر فرمایا۔ اظہار الحاحم والمحبوم یعنی روزہ توڑ ڈالا بھری سینگیاں کھینچنے والے اور کچھوانے والے نے جواب اس کا یہ ہے۔

(الف) بعض نے اس حدیث کی یوں تاویل کی ہے کہ افطار سے مراد یہ ہے کہ سینگی کچھوانے والا تو بوجہ ضعف کے افطار کے قریب ہو جاتا ہے اور کھینچنے والا اس سے امن میں نہیں ہوتا کہ اُس کے پیٹ میں سینگی کے چوسنے سے کچھ پہنچ جائے جیسا کہ امام حنفی السنۃ نے کہا ہے اور مسک الختام میں جو لکھا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے یہ غلطی ہے بلکہ مؤول ہے (ب) اس کے معارض کئی حدیثیں موجود ہیں چنانچہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ تین چیزیں روزے کو نہیں توڑتی ہیں ایک بھری سینگیاں کچھوانا دوسرے نفے کرنا تیسرے احتلام رواہ الترمذی عن ابی سعید اور آنحضرتؐ نے بھری سینگیاں احرام اور روزے کی حالت میں کچھوائیں جیسا کہ بخاری و مسلم نے ابن عباس سے روایت کی ہے اور انس رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ کیا تم بھری ہوئی سینگیاں کچھوانیکو جناب سرور کائنات کے زمانے میں مکروہ جانتے تھے انہوں نے جواب دیا کہ نہیں مگر یہ سبب ضعف کے اُس کو بخاری نے روایت کیا ہے اور دارقطنی نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے بھری ہوئی سینگیاں کچھوانے کی روزہ دار کے لئے اجازت دی ہے اور انسؓ روزے کی حالت میں بھری ہوئی سینگیاں کچھوایا کرتے تھے شیخ اور اسی سے تعلیمی کا مسئلہ نکلتا ہے تعلیمی بروزن تفعیل رات سے نیت کرنے کو کہتے ہیں اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا روزے میں رات سے نیت کرنا شرط ہے یا نہیں امام شافعیؒ کے نزدیک شرط ہے اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط نہیں مصنف ابو حنیفہؒ کے مذہب پر آگے دلیل بیان کرتے ہیں۔

ع فان قصد الاتيان بالامور به انما يلزمه عند توجه الامر والامرا انما يتوجه بعد
الجزء الاول لقوله تعالى ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ع واما دلالة النص فهي ما
علمه للحكم المنصوص عليه لغة ع لا اجتهادا ولا استنباطا۔

ترجمہ یعنی نیت لغت میں قصد کو کہتے ہیں اور امور بہ کی بجا آوری کا قصد اُس وقت لازم آتا ہے کہ اُس کے کرنے کا حکم واقع ہو اور روزے کے تمام کرنے کا حکم جزو اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے کہ روزے کو رات تک تمام کرو اور تمام جب ہوگا کہ جزو اول دن میں شروع ہو تو اس سے نتیجہ یہ پیدا ہوا کہ دن کے جزو اول سے پہلے یعنی

رات سے نیت کرنی لازم نہیں اسی لئے حنفیہ کہتے ہیں کہ روزے کی نیت کرنی دو پہر دن شرعی کے قبل تک درست ہے البتہ دو پہر کے بعد درست نہیں بلکہ قدوری میں تو یہاں تک لکھا ہے کہ زوال تک درست ہے اور اصح اول ہے بخلاف امام شافعیؒ کے کہ اُن کے نزدیک نیت رات سے چاہئے اور دن کو جائز نہیں دلیل مذہب اول پر یہ ہے کہ اَقْوِی الصَّیَام میں روزے کے تمام کرنے کا حکم ہے اور تمام کو ناشروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اَقْوِی الصَّیَام الی اللیل امر ہے روزے کے تمام کرنے کیلئے اس کو شروع کرنے کے بعد اور اُس میں خلاف نہیں ہے اور تمام کرنے کا امر جزو اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے اور بجا آوری کا قصد شروع کرنے کے امر کی وقت لازم ہوتا ہے نہ تمام کرنے کے امر کے وقت پس نیت کی تاخیر رات سے لازم نہیں آتی جواب اس کا یہ ہے کہ اَقْوِی الصَّیَام الی اللیل اگرچہ بظاہر تمام کرنے کا حکم ہے لیکن نفس الامر میں شروع کرنے کا حکم ہے اس لئے کہ اگر تمام کرنے کے لئے حکم ہو درحالیکہ شروع غیر ہے تمام کرنے سے تو امر بالشروع کا ہونا ضرور ہے اور شروع تمام کرنے پر مقدم ہے پس اگر شروع کرنے کے واسطے امر متحقق ہو تو اُس سے روزے کا وقوع رات میں لازم آجائے اور لازم باطل ہے تو لازم صحیح باطل ہوگا۔ اور یہ جواب داؤدؒ، نزاریؒ، نسائیؒ اور ابن ماجہؒ نے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا صیام لمن لہ دینو الصیام من اللیل یعنی اس شخص کا روزہ نہیں ہے جس نے اُس کی رات سے نیت نہ کی تو اس حدیث کے معنی یہ ہیں کہ روزے کا کمال بدون نیت کے نہیں ہے جیسے لا صلوة الا بغاۃ الکتاب ولا یمان لمن لا امانة له ولا صلوة

للعبد الا بقی ولا صلوة فی الارض المخصوصۃ اور لا یدین لمن لا عہد له امام شافعیؒ نے حدیث بالا پر عمل کر کے کہا ہے کہ ہر روزے میں نیت رات سے ضروری ہے ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ ایک حدیث صحیح بی بی عائشہؓ سے روزہ نفل کے باب میں مروی ہے جو حدیث مذکورہ بالا کے معارض ہے بی بی صاحبہ کہتی ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم صبح کو روزہ دار نہیں ہوتے تھے اور پھر گھر میں آکر پوچھتے تھے کہ کچھ کھانے کو ہے اگر جواب دیا جاتا کہ نہیں تو کہتے تھے کہ میں روزہ دار ہوں اور اگر کہا جاتا تھا کہ ہے تو کھا لیتے تھے اور نیت کر چکے تھے روزے کی اس کو مسلم وغیرہ نے روایت کی ہے اس حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ نفل روز کی نیت کرنا دن میں درست ہے اسی طرح روزہ رمضان کے باب میں ایک حدیث صحیح پر عمل کیا ہے جو اباب سنان اربعہ کی حدیث کے معارض ہے اور وہ یہ ہے کہ صحیحین میں سلمہ بن اکوع سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو قبیلہ اسلام میں سے حکم دیا کہ لوگوں کو خبر کر دے کہ جس نے کھا لیا تو چاہئے کہ روزہ رکھے باقی دن تک اور جس شخص نے نہیں کھایا تو روزہ رکھے اس لئے کہ یہ دن عاشورے کا ہے اور عاشورہ فرض تھا رمضان کے فرض ہونے سے پہلے اور ابن جوزی نے جو اسے سنت بتایا ہے یہ تحقیق کے خلاف ہے سلمہ کی حدیث سے صوم عاشورہ کی فرضیت بخوبی ثابت ہوتی ہے کیونکہ آپ نے اُس کو حکم دیا تھا اور حکم وجوب کیلئے ہے اور اس حدیث سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ روزہ واجب دن میں نیت کرنے سے بھی ادا ہو جاتا ہے اور جب عاشورے کے روزے کیلئے دن میں نیت کرنا ثابت ہوا تو رمضان کے روزے کیلئے بھی دن میں نیت کرنا صحیح ہوگا کیونکہ وہ بھی فرض ہے اسی طرح نذر معین کے روزے کا بھی حال ہو جانا چاہئے کیونکہ وہ واجب معین ہے اور واجبات معینہ میں باہم کوئی فرق نہیں اور سلمہ کی حدیث کو اصحاب سنان اربعہ کی حدیث سے قوی اس لئے سمجھا گیا کہ اُس میں کئی قسم کا اختلاف ہے ایک اختلاف لفظ کا ہے دوسرے رفع اور وقف کا۔ عبارت اور اشارۃ دونوں کا مرتبہ حکم کے ثبات کرنے میں برابر ہے لیکن جب دونوں میں تعارض واقع ہوتا ہے تو عبارت کو ترجیح ہوتی ہے کیونکہ جو چیز عبارت سے ثابت ہوتی ہے وہ سیاق کلام کا مقصود ہوتی ہے اور جو اشارے سے ثابت ہوتی ہے اُس کیلئے سوئی کلام نہیں ہوتا اور

دونوں کے لئے عموم ہے کیونکہ دونوں قرآن کے لفظ سے ثابت ہوتے ہیں اور عموم و خصوص لفظ کے عوارض میں سے ہیں پس اس بات کا احتمال ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک خاص بھی ہو اور عام مخصوص البعض وغیرہ بھی مثال اس کی یہ ہے وَالْوَلَدُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ كَوَلَدَيْنِ كَمَا وَلِيْنِ لَعَنَ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الزَّكَاةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ دَرَجَتُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْعُرْوَةِ يَنِي طلاق دی ہوئی بچہ والی عورتیں دودھ پلائیں ان بچوں کو دوسرے جو کوئی چاہے کہ پوری کرے دودھ کی مدت اور بچے والے یعنی باپ پر اُن عورتوں کا روٹی کپڑا ہے دستور کے مطابق یہ آیت عبارت ہے اس امر میں کہ بچہ کے باپ پر دستور کے مطابق ماں کے کپڑے اور کھانیکہ ذمہ داری ہے اور اشارہ ہے اس باب میں کہ باپ کو بچے کے مال میں ملکیت کا حق حاصل ہے کیونکہ نسبت باپ کی جانب ثابت کی ہے کیونکہ مولود لاہ میں جو لام ہے وہ اختصاص کے فائدے کے لئے ہے پھر اس عام ملکیت کے حق میں سے یہ بات خاص کو لی گئی کہ بیٹے کی کنیز کے ساتھ باپ کو صحبت کرنے کا حق حاصل نہیں ہے اگر وہ اسیا کرے تو اُس پر کنیز کی قیمت لازم آئے مگر وہ لازم نہیں آتی کیونکہ ہمیں شبہ حلال ہونے کا ہے شرح دلالتہ النص اسے کہتے ہیں کہ علم علت لغت کی رو سے معلوم ہو یعنی جو شخص لغت کا ماہر ہو خواہ وہ فقیہ ہو یا نہ ہو اُس کو معنی مؤثر معلوم ہو جائے۔

شرح یعنی اُس علت کا سمجھنا مجتہد کے اجتہاد و استنباط پر موقوف نہ ہو لغت کی قید سے اقتضاء النص اور کلام محمد و ف خارج ہو گئے چونکہ ان میں شریعت یا عقل کی وجہ سے ایک چیز مانی جاتی ہے جو لغت کی ہے جس سے ولا استنباط کی قید سے علت قیاس کو خارج کر دیا کیونکہ علت صرف استنباط و قیاس سے معلوم ہوتی ہے جس کو ہر شخص معلوم نہیں کر سکتا بلکہ صرف فقیہ ہی معلوم کر سکتا ہے۔ لا اجتہاد کی قید صرف لغت کی تاکید کے لئے ہے احترازی نہیں۔

ع مثاله فی قوله تعالى فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا فَالْعَالَمُ بِأَوْضَاعِ اللُّغَةِ يَفْهَمُ
 بَاول السَّمْعِ ان تَحْرِيمَ التَّائِيْفِ لِدَفْعِ الْإِذْيِ عَنْهُمَا ع وَحُكْمَ هَذَا النُّوعِ عَمُومِ
 الْحُكْمِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لِعُمُومِ عِلَّتِهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا بِتَحْرِيمِ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالِاسْتِخْدَامِ
 عَنِ الْإِبْسَابِ بِسَبَبِ الْإِجَارَةِ وَالْحَبْسِ بِسَبَبِ الدِّينِ أَوِ الْقَتْلِ قَصَا صَاعِ ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِّ
 بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ حَتَّى صَحَّ اثْبَاتُ الْعُقُوبَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ

شرح مثال اس کی اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ ماں باپ کو اُف بھی نہ کہہ اور نہ اُن دونوں پر سرزنش کر پس جو شخص علم لغت کی اوضاع سے واقف ہے وہ اس آیت کو سنتے ہی سمجھ لیتا ہے کہ ماں باپ کی ایذا اور کرنے کی غرض سے اُن کو اُف کہنا حرام ہوا ہے اللہ تعالیٰ کا مقصود اس حکم سے یہ ہے کہ اولاد والدین کے ساتھ نیکی کرے اور اُن کی اطاعت میں سرگرم رہے۔ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ کے لغوی معنی یہ ہیں کہ اُن سے اُف نہ کہے تو اُف کے نہ کہنے کی ممانعت عبارت النص سے ثابت ہے اور مراد اس سے یہ ہے کہ اُن سے کلام کرنے میں سختی اور درشتی کسی قسم کی نہ آنے پانے یہ معنی التزامی ہیں یہی دلالتہ النص ہے ظاہر ہے کہ جب اُن کو اُف کہنا منع ہے تو اُن پر سختی کرنا اور اُن کو بلا نام بھی منع ہوگا اور آخر الذکر کے ضروری ہونے میں کوئی شبہ نہیں اوضاع لغت کا عالم اس آیت کو سنتے ہی فوراً سمجھ جائیگا کہ اُف کہنے

کی ممانعت اُن کے احترام اور حرمت کی وجہ سے ہے تو اُن کو ایذا دینا اور مارنا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔ اس لئے کہ اُف کہنے سے اُن کو عینی ایذا پہنچے گی اُس سے بڑھ کر اُن کو مارنے اور بُرا کہنے میں پہنچتی ہے اور دراصل اُف نہ کہنے سے مراد بھی یہی ہے کہ اُن کو ایذا نہ پہنچائی جائے اور ایذا کا پہنچانا عام ہے تو جن جن باتوں میں والدین کو ایذا پہنچنا منظور ہے وہ اُن کے ساتھ کرنا حرام ہے۔

شرح جب کہ دراصل اُف نہ کہنے سے مراد یہی ہے کہ اُن کو ایذا نہ پہنچائی جائے اور ایذا کا پہنچانا عام ہے تو جن جن باتوں میں والدین کو پہنچنا منظور ہے وہ ان کے ساتھ کرنا حرام ہے اسی واسطے حکم ہے کہ بیٹا باپ کو مزدوی پر لگائے یا کسی کام کا ٹھیکہ دے تو کام کے لئے اُس پر سختی کرنا یا مارنا یا اُس سے خدمت لینا حرام ہے یا بیٹے کا باپ قرض دار ہو تو اُس کو بوجہ اس قرض کے قید کرنا حرام ہے یہاں تک کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو مار ڈالے یا ماں اپنے بچے کو مار ڈالے تو اُن کو اولاد کے عوض نہ مارا جائے گا۔

شرح یعنی دلالت النص بمنزلے نص کے ہے یہاں تک کہ اُس سے عقوبات ثابت ہوتے ہیں عقوبات شامل ہے عقوبات کاملہ کو جسے حدود اور کفارات کو جو عبادت اور عقوبت میں مشترک ہیں (۱) دلالت النص سے حد کے ثابت ہونے کی مثال یہ ہے کہ ماعز اسلمی نے زنا کیا تو آنحضرت نے اُن کو سنگسار کیا اور وہ محض تھے تو ماعز کا سنگسار کرنا نص سے ثابت ہوا اُن کے سوا دوسرے زانی محض کو سنگسار کرنا دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ جب ماعز نے حالت احسان میں زنا کیا تو آنحضرت نے اُن کو سنگسار کرایا اور علت ماعز کے سوا اور شخص کو بھی عام ہے پس جو کوئی زنا کرے گا اور وہ محض ہوگا تو سنگسار کرایا جائے گا لیکن زانی محض کو سنگسار کرنا دوسری نصوص سے بھی ثابت ہے **رِضَاءُ اللَّهِ لَكُمْ فِي الْحَرْبِ** میں فرماتا ہے۔ **اِنَّمَا يُجَادِيَنَّ اللَّهُ وَرَسُولُهُ** وَكَيْسَعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا اِنَّ يُقْتَلُوا اَوْ يُصَلَّبُوا اَوْ تُقَطَّعَ يَدَيْهِمْ وَارْجُلُهُمْ وَخَلْفَتُهُمْ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ یعنی جو لوگ اللہ اور اُس کے رسول سے لڑائی کرتے ہیں اور زمین میں فساد کرتے پھرتے ہیں اُن کی سزا یہی ہے کہ وہ قتل کر دیئے جائیں یا دار پر چڑھا دیئے جائیں یا جانب خلاف سے اُن کے ہاتھ اور پیر کاٹے جائیں یا وہ اپنے وطن کی سرزمین سے نکل دیئے جائیں۔ اس کلام سے بطور عبارتہ النص کے ماہرین کے حق میں حد ثابت ہوتی ہے مگر دلالت النص سے اُن لوگوں کی نسبت بھی حد کا کام ثابت ہوتا ہے کہ خود تو انہوں نے ڈاکر فی نہ کی ہو مگر ان کی مدد سے دوسروں نے کی ہو کیونکہ فساد کرنا اُن کی نسبت بھی صادق آتا ہے (۲) دلالت النص کے ذریعہ سے کفارے کے ثبوت کی مثال یہ ہے کہ جب کسی روزہ دار عورت کے ساتھ عدا محبت کی جائے تو وہ عورت ظہار کا سا کفارہ دے یعنی ایک غلام آزاد کرے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دو جینے کے برابر روزے رکھے اور اصل نص ایک خاص روزہ دار کے عدا جماع کرنے کے کفارے کے باب میں آئی ہے چنانچہ صحاح ستہ میں ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک اعرابی نے اپنی عورت سے روزہ رمضان میں جماع کر لیا تھا آپ نے اس کو فرمایا کہ کیا پاتا ہے تو غلام کہ اُس کو آزاد کرے عرض کیا نہیں فرمایا کہ تو طاقت رکھتا ہے کہ دو جینے کے روزے رکھے عرض کیا نہیں فرمایا کہ تو قدرت رکھتا ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دے عرض کیا نہیں آپ نے فرمایا بیٹھ جاؤ بیٹھا ہوا تھا کہ آپ کے پاس ایک ٹوکرا کھجوروں کا آیا آپ نے فرمایا کہ اس کو فقیروں پر تصدق کر دے اُس نے عرض کیا کہ بخدا شہر بھر میں میرے گھر سے زیادہ کوئی گھر فقیر نہیں اس پر آپ نے فرمایا کہ اس کو لے جا اور اپنے گھر والوں کو کھلا۔ اور جو حال اس اعرابی کا ہوا عدا روزے میں جماع کرنے سے ویسا حال ہر ایک شخص کا ہوگا جو روزے میں عدا جماع کرے گا کیونکہ اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا تھا وہ بسبب روزے کے فاسد ہونے کے ہوا تھا نہ اس وجہ سے کہ وہ اعرابی تھا یا مرقا یا مرقا اسی طرح ہر مرد اور عورت پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔ علامہ تفتازانی نے توضیح کے حاشیہ میں اس پر اعتراض کیا ہے کہ شافعی علیہ الرحمۃ نے بلوغ

اعلیٰ درجے کے نعت دہا ہونے کے یہ سمجھا کہ کفارہ روزہ پر محض جنابت کی وجہ سے ہے بلکہ انہوں نے یہ سمجھا کہ جماع کامل کے ساتھ روزے کو فاسد کر دینے کی وجہ سے کفارہ لازم آیا تھا اسی لئے انہوں نے عورت پر کفارہ واجب نہیں سمجھا کیونکہ اس کا روزہ تو فرج میں ذرا سا بھی ذکر داخل ہوتے ہی فاسد ہو جاتا ہے اس لئے شافعی کفارے کا سبب اس جنابت کامل کو نہیں مانتے جو عورت و مرد دونوں میں مشترک ہے بلکہ ان کے نزدیک سبب کفارے کا جنابت ہے جماع کامل کے ساتھ اور یہ مرد کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے اسی لئے حضور انور نے عورت پر کفارے کے وجوب سے سکوت فرمایا تھا جواب اس کا یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ امام شافعی عورت کے کفارے کا حکم نہیں سمجھتے تھے بلکہ وہ خوب سمجھ گئے ہوں گے انہوں نے اس کو سمجھ کر یہ کیا کہ اپنا اجتہاد اس پر اضافہ کیا اور اپنی رائے سے اس کو مرد کے فعل کے ساتھ مخصوص کر دیا اور ہم کہتے ہیں کہ روزہ رمضان میں جماع کے جنابت ہونے میں جو اثر مرد کے فعل کو ہے وہی عورت کے فعل کو ہے پس اس میں عورت و مرد دونوں کا فعل مشترک ہو گا اور نبی علیہ السلام نے جو اعرابی کی عورت کے کفارے کے ذکر سے سکوت فرمایا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کے روزے کے فساد کا اعتراف کر لینا شرع میں معتبر نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ عورت اعتراف نہ کرے یا یہ ہو کہ آپ نے جو چھواروں کا ٹوکرا اس کے گھر بھیجا تھا تو درحقیقت اس سے یہ مقصود ہو کہ اگر زوج کا قول صحیح ہے تو عورت بھی اپنا کفارہ ان سے کر لے اور بتی یہ ہے کہ دلالت النص میں یہ شرط ہے کہ وہ معنی جی کے ساتھ مخصوص علیہ کا حکم متعلق ہو لفظ ثابت ہوں اس طرح کہ اہل زبان ان کو سمجھتے ہوں اور یہ شرط نہیں کہ جو حکم ان سے ثابت ہو وہ ایسا ہو کہ اس کو اہل زبان جانتے ہوں اور یہ امر ظاہر ہے کہ جنابت کے جو معنی سوال میں لغت کی رو سے ثابت ہیں ان کو اہل زبان اچھی طرح سمجھتے ہیں تو وہ دلالت النص کے قبیل سے ہوں گے مگر جو حکم یعنی کفارہ ان سے مقام نص کے سوا دوسری جگہ ثابت ہے اس کا یہ حال نہیں پس امام شافعی پر یہ بات مشتبہ ہو گئی کہ حکم کا تعلق نفس معنی جنابت کے ساتھ ہے یا جنابت معین یعنی جماع کے ساتھ اس لئے ان پر سکوت کا حکم پوشیدہ رکھا اس لئے ان کو اشتباہ واقع نہیں ہوا تھا کہ جنابت کے معنی میں کسی قسم کی پوشیدگی ہے پس شافعی پر مشتبہ ہو جانے سے جنابت کے دلالت کی قسم ہونے میں کوئی غرابی نہیں اور نیز دلالت میں اس طرح کا اختلاف جائز ہے کہ بعض پر خفی ہو اور بعض پر جلی ہو تو شافعی پر اس کا حال خفی رہا۔ اور ابو حنیفہ پر کھل گیا۔

اع قال اصحابنا وجبت الكفارة بالوقاع بالنص وبالكحل والشرب بدلالة النص مع وعلى اعتبار هذا المعنى مع قيل يدار الحکم على تلك العلة مع قال الامام القاضی ابو زيد لو ان قوماً يعدون التاقيف كرامة لا يحرم عليهم تاقيف الابوين وكذلك قلنا في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودى الاية مع ولو فرضنا بيعا لا يمنع العاقدين عن السعي الى الجمعة بان كان في سفينة تجرى الى الجامع لا يكره البيع مع وعلى هذا المعنى مع قلنا اذا حلف لا يضرب امرأته فمد شعرها او عضها او خنقها يحنث اذا كان بوجه الايلاء ولو وجد صورة الضرب ومد الشعر عند الملاعبة دون الايلاء لا يحنث مع ومن حلف لا يضرب فلانا فضر به بعد موته لا يحنث لانعدام معنى الضرب

وهو الايلا م هـ وكذا الوحلف لا يتكلم فلانا فكله بعد موته لا يحث لعدم الافهام
 هـ وباعتبار هذا المعنى يقال اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم السمك والجراد لا يحث ولو
 اكل لحم الخنزير او الانسان يحث لان العالم باول السماع يعلم ان الحامل على هذا اليمين
 انها هو احتراز عما ينشاء من الدم فيكون الاحتراز عن تناول الدمويات فيدار المحكم
 على ذلك

شرح علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے روزہ رمضان میں اپنی زوجہ سے صحبت کی تو اس پر کفارے کا وجوب عبارتہ
 النص سے ثابت ہے اور کچھ کھالیایا پانی لیا تو اس پر بھی کفارہ دلالت النص سے واجب ہے کیونکہ جو علت کفارے کی جماع کے
 سبب بجا آئے روزہ پائی جاتی ہے وہی ہذا اکل و شرب میں پائی جاتی ہے اور وہ دونوں میں روزے کا فاسد کر دینا ہے اس اعترافی
 پر جو کفارہ واجب ہوا تھا تو وہ روزے کے فاسد کر دینے کی وجہ سے ہوا تھا نہ خاص اس وجہ سے کہ روزے میں عورت سے
 صحبت کی تھی جس بات سے روزے میں فساد پیدا ہوگا اسی پر کفارہ بھی واجب ہوگا پس کفارے کی خصوصیت کچھ صحبت کرنے
 کے ساتھ نہیں ہے امام شافعی کہتے ہیں کہ کفارہ صرف جماع کے لئے مشروع ہوا ہے اس لئے قصد اکھا لینے اور پنی لینے سے لازم
 نہیں آنا امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ محض جماع کی وجہ سے واجب نہیں ہوا ہے کیونکہ اپنی عورت کے ساتھ جماع کرنا ممنوع
 نہیں بلکہ وہ اس گناہ کا مل کی وجہ سے لازم ہوا ہے جس نے عمدہ روزے کو فاسد کر دیا تو اب جو پھر روزے کو فاسد کرے گی اسی
 پر کفارہ واجب ہوگا اور یہ امر روزے کے اندر عمدہ اکھا لینے اور پنی لینے میں بھی متحقق ہے تو ان پر بھی کفارہ واجب ہوگا۔
 شروع یعنی چونکہ ماں باپ کو آف کہنا محض رفع تکلیف کی وجہ سے حرام قرار پایا ہے اس لئے شروع کہا گیا ہے کہ حکم کی بنیاد
 اسی علت پر ہوگی شروع قاضی امام ابو دین نے کہا ہے کہ اگر کوئی قوم ایسی ہو جس کے نزدیک ماں باپ کو آف کہنا موجب احترام
 ہو اور ابتدا میں داخل نہ ہو تو ان پر ماں باپ کو آف کہنا حرام نہ ہوگا شروع اور اگر کوئی ایسی بیع ہم فرض کریں کہ جس میں مصروف
 ہونے سے جمعہ کی سعی میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی مثلاً باغ و مشنری دونوں ہمراہ ایک ناؤ میں دیا بلعی میں بیٹھ کر جامع مسجد کو جاتے
 ہوں تو جمعہ کے وقت میں بیع مکروہ نہ ہوگی کیونکہ حکم کی علت یعنی ترک سعی یہاں معدوم ہے شروع یعنی اس قاعدے پر کہ حکم کی
 بنیاد علت پر ہوتی ہے شروع حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو نہیں مارے گا اور پھر اس نے عورت
 کے بال پکڑ کر کھینچے یا دانتوں سے کاٹ لیا یا گلا گھونٹا اگر یہ حرکات تکلیف پہنچانے کی غرض سے ہیں تو وہ حائث ہو جائے گا۔
 قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر صورت مار پیٹ کی یا بال کھینچنے کی ہنسی مذاق میں پائی جائے۔ تکلیف پہنچانا منظور نہ ہو تو حائث نہ ہوگا۔
 کیونکہ یہاں تکلیف پہنچانا مقصود نہیں۔ شروع اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کو نہیں ماروں گا اور مار جانے کے بعد اس کو مارا تو قسم نہ ٹوٹے
 گی کیونکہ یہاں مارنے کا مطلب فوت ہو گیا جو تکلیف کا پہنچانا ہے۔ شروع اسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہ کروں گا
 اور اس کے مر جانے کے بعد اس کی لاش سے بولے تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ بات کرنے کا جو مقصود ہے اور وہ افہام ہے وہ
 یہاں معدوم ہے۔ شروع اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھا دے گا اور اس کے بعد چھل یا بھری
 کا گوشت کھالیا تو حائث نہیں ہوگا اور اگر سور یا انسان کا گوشت کھالیا تو حائث ہوگا کیونکہ لغات کا عالم سنسنے ہی سمجھ جائے گا کہ
 اس قسم کی قسم کھانے کا باعث ان چیزوں سے بچنا ہے جن کا گوشت خون سے پیدا شدہ ہے۔ یہاں اس بحث کی گنجائش ہے کہ

صرف لغت کے علم سے یہ نہیں معلوم ہو سکتا ہے کہ فلاں چیز کا گوشت خون سے متولد ہے اور فلاں کا اُس سے نہیں ان باتوں کا تعلق فن طب سے ہے اور پھر یہ بھی تحقیق کے خلاف ہے کہ ان کے گوشتوں کی پیدائش خون سے نہیں کیونکہ ہر گوشت کی پیدائش خون سے ہے البتہ بعض گوشت ایسے ہیں کہ کسی میں بلغم کا کسی میں صفرا کا کسی میں سودا کا بھی غلبہ ہوتا ہے اور یہ جو مؤلف کے قول کی تائید میں کہا گیا ہے کہ مچھلی اور مڈھی کے گوشتوں میں خون کی خاصیت نہیں ہے اس لئے یہ خون سے متولد نہیں مانے جاتے جب مڈھی کو دھوپ میں سکھایا جاتا ہے تو اس کا خون سیاہ پڑ جاتا ہے اور مچھلی کا خون دھوپ کھانے سے سفید ہو جاتا ہے یہ بات تحقیق کے خلاف ہے کہ ہر خون سوکھ کر سیاہ ہو جاتا ہے اور مچھلی کا خون سوکھ کر سفید کبھی نہیں پڑتا حق یہ ہے کہ یہاں قسم کا دار و مدار عرف و عادت پر ہے کیونکہ لوگوں کی عادت میں داخل ہے کہ مچھلی اور مڈھی پر گوشت کا اطلاق نہیں کرتے مثلاً کوئی اپنے نوکر سے کہے کہ بازار سے چار آنے کا گوشت خرید لا تو وہ مچھلی یا مچھلی کے خرید کر نہ لائے گا حتیٰ کہ او عجیبی اور دل گردے اور کلیجی اور سری اور بیجا بھی اُن چار آنے کا نہ لے گا اگر گوشت بازار میں نہ ہو گا اور مچھلی موجود ہوگی تو دام پھر لائے گا مگر امام مالک کہتے ہیں کہ اگر گوشت سے قسم کرنے کا تو مچھلی کے کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ قرآن کی آیت میں اُس پر لحم کا اطلاق ہوا ہے چنانچہ وَ هُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْيَمِينَ لَنَا وَ لَكُمْ لَمَّا ظَلَمْنَا جِوَابَ اس کا یہ ہے کہ قسم کی بنا عرف پر ہے اسی لئے مچھلی فروش کو گوشت بیچنے والا یا قصاب نہیں کہتے اور یہاں یہ کہنا بے سود ہے کہ مچھلی کا گوشت گوشتِ لحم ہے لیکن مطلق سے فرد کامل سمجھا جاتا ہے۔ اور مچھلی کے گوشت کے گوشت ہونے میں تصور ہے کیونکہ وہ جوہر خون سے متولد ہونے کے سخت اور محسوس نہیں ہے اور اصلی لحم وہ ہے جو خون سے بنا ہو اور محسوس اور سخت ہو۔ دلالت النص اور اشارۃ النص میں یہ فرق ہے کہ جو چیز اشارے سے ثابت ہوتی ہے وہ نص قرآن کے لغت سے بدون واسطے کے ثابت ہوتی ہے اور جو چیز دلالت سے ثابت ہوتی ہے وہ ایسے معنی کے ذریعہ سے ثابت ہوتی ہے جو مدلول نص کو لازم ہوتے ہیں اور اشارے کی دلالت غیر مقصود ہوتی ہے اور دلالت النص کی مقصود ہوتی ہے ان دونوں میں جب تعارض واقع ہو تو دیکھنا چاہئے کہ کس میں قوت ہے پس جس میں قوت ہو اسی کو اختیار کرنا چاہئے۔

و اما المقتضى فهو زيادة على النص لا يتحقق معنى النص الا به كات النص اقتضاء ليصح في نفسه معناه مع مثاله في الشرعيات قوله انت طالق فان هذا نعت المرأة الا ان النعت يقتضى المصدر فكان المصدر موجودا بطريق الاقتضاء مع واذا قال اعتق عبدك عني بالف درهم فقال اعتقت يقع العتق عن الامر فيجب عليه الالف ولو كان الامر نوى به الكفارة يقع عما نوى وذلك لان قوله اعتقه عني بالف درهم يقتضى معنى قوله بعد عني بالف ثم كن وكيلى بالاعتاق فاعتقه عني فيثبت البيع بطريق الاقتضاء ويثبت القبول كذلك لانه ركن في باب البيع -

شرح اقتضاء النص وہ ہے جس میں زیادتی نص پر ہو مگر معنی نص کے اس کے بغیر پائے نہ جاتے ہوں گویا نص ہی نے اُس کا اقتضاء کیا ہے تاکہ خود نص نص کے معنی درست ہو سکیں اس چیز کو مقتضى ضاد معہ کے فقرے سے کہتے ہیں اور نص مقتضى بکسر ضاد معہ ہے۔ اقتضاء النص کی

علامت یہ ہے کہ جب اس چیز کو ظاہر کر دیں تو نقص کے الفاظ میں کوئی تغیر پیدا نہ ہو جیسے کسی شخص نے یوں کہا کہ اگر میں کھاؤں تو میرے جتنے غلام ہیں آزاد ہیں پس جب یہاں اس چیز کو ظاہر کر دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ اگر میں روٹی کھاؤں تو باقی کلام میں باعتبار لفظ وضعی کے کوئی تغیر پیدا نہ ہوگا بلکہ کلام مذکور صحیح ہو جائے گا مقتضی میں اور محذوف میں یہ فرق ہے کہ محذوف کے ذکر کر دینے سے کلام اپنی پہلی روش سے متغیر ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ انشاء تبارک وتعالیٰ فرماتے ہیں **فَاحْشُوا زَيْدًا وَرَقِيَّةً** تو یہاں مطابق رقمہ اور غلام کا آزاد کرنا مطلوب نہیں کہ کسی کا غلام ہو اور یہ کفارہ دہندہ اس کو آزاد کر دے بلکہ اس عبارت کا مقتضی یہ ہے کہ یہاں مملوکہ مقدر ہے کہ وہ غلام مراد ہے جو کفارہ دینے والے کا مملوک ہو ورنہ عبارت بھی صحیح نہ ہوگی۔ ایسے ہی **وَأَسْلُوا الْقَوِيَّةَ** میں قریہ سے قبل اہل کا لفظ محذوف و مقدر ہے چونکہ اہل القریہ چونکہ عبارت تواتر ہی ہے کہ گاؤں سے سوال نہیں کیا جاتا بلکہ اس کے باشندوں سے سوال ہوتا ہے۔ لہذا یقیناً معنی الخ کی قید سے دلالت النص خارج ہوگی کیونکہ منصوب بغیر دلالت النص کے بھی صحیح ہوتا ہے یہاں نیز میں مقتضی۔ محذوف۔ مقدر۔ ان تینوں میں فرق یہ ہے کہ مقدر کو مانا جاتا ہے تاکہ کلام لفظ یا شرعاً یا عقلاً صحیح ہو جائے اور محذوف کو مانا جاتا ہے تاکہ کلام لفظاً صحیح ہو جائے اور مقتضی کو مانا جاتا ہے تاکہ کلام شرعاً یا عقلاً صحیح ہو جائے یہ فرق متاخرین کے نزدیک ہے متقدمین محذوف مقتضی میں کوئی فرق نہیں کرتے مصنف نے بھی متقدمین کے مسلک پر عمل کیا ہے کہ مقتضی کو مطلق لکھا لہذا ان کو فرق بیان کرنے کی ضرورت نہیں شریع احکام شرع میں اس کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی عورت کو کہا انت طالق تو یہاں طالق عورت کی نعت اور صفت ہے نعت کے پائے جانے پر مصدر یعنی طلاق کا پایا جانا ضروری ہے چونکہ جس قدر اسماء صفات اسم فاعل اسم مفعول صفت مشبہ ہیں وہ سب مثل فعل کے مصدر پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہر فعل میں معنی مصدری پائے جاتے ہیں ایسی ہی تمام اسماء صفات میں بھی معنی مصدری پائے جاتے ہیں اور تمام اسماء صفات اپنے مصدر پر دلالت کرتے ہیں لہذا طالق چونکہ اسم فاعل ہے اور اسم فاعل اسماء صفات میں سے ہے جو اپنے مصدری پر بطور اقتضاد النص دلالت کرتا ہے لہذا انت طالق کی تقدیر کلام ہوگی انت طالق طلاقاً تو یہ مصدر طلاقاً بطور اقتضاد النص تسلیم کرنا ہوگا گو یا مصدر بطور اقتضاد النص کے موجود ہے تقدیر کلام یہ ہوئی انت طالق طلاقاً شرعاً اور جب کسی شخص نے دوسرے سے کہا میری طرف سے ہزار روپے کے بدلے اپنا غلام آزاد کر دے اس نے جواب دیا کہ میں نے آزاد کر دیا تو اس کہنے سے غلام آزاد ہو جائے گا اور حکم دینے والے کے ذمے ہزار روپے آویں گے اور اگر حکم دینے والے نے اس حکم سے کفارے کی نیت کی ہوگی تو نیت درست ہوگی اور وہ غلام کفارہ میں آزاد ہو جائے گا گو یا امراد حکم دینے والے کی اس کلام سے یہ جتنی کہ فروخت کر دے اس جو میرے ہاتھ ایک ہزار میں پھر میرا کیل ہو کر اس کو آزاد کر دے لہذا بیلغ اقتضاد النص سے ثابت ہوگی اور قبول بھی اقتضاد النص ہی سے ثابت ہوگا کیونکہ قبول بیع کے ارکان میں کا ایک رکن ہے۔

ع ولہذا قال ابو یوسف اذ قال اعتق عبدك عنی بغير شیء فقال اعتقت یقع العتق عن الامر ویكون هذا مقتضیاً للہبة والتوکیل ولا یحتاج فیہ الى القبض لانه بمنزلة القبول فی باب البیع ولكننا نقول القبول رکن فی باب البیع فاذا اثبتنا البیع اقتضاء اثبتنا القبول ضرورة بخلاف القبض فی باب الہبة فانه لیس برکن فی الہبة لیکون الحكم بالہبة بطریق الاقتضاء حکماً بالقبض ع وحکم المقتضی انه یتثبت بطریق الضرورة فیقدر

بقدر الضرورة مع ولهذا قلنا اذا قال انت طالق ونوى به الثلث لا يصح لان الطلاق
يقدر مذكورا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالواحد فيقدر
مذكورا في حق الواحد مع وعلى هذا مع يخرج الحكم في قوله ان اكلت ونوى به طعام
دون طعام لا يصح لان الاكل يقتضي طعاما فكان ذلك ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر
بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالفرد المطلق ولا تخصيص في الفرد المطلق
لان التخصيص يعتمد العموم۔

شرح اسی واسطے ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص سے کہا آزاد کر دے اپنے غلام کو میری طرف سے بغیر کسی عوض کے اُس نے
کہا میں نے آزاد کر دیا تو آزاد کر دینا ثابت ہو جائے گا اور اس کلام میں اقتضاء انص سے بہرہ اور توکیل دونوں باتیں ثابت ہوں گی اور
اس موقع پر قبضہ کرنے کی اس خیال سے کہ قبضہ یہ میں ایسا ہے جیسے بیع میں قبول ہے (ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ قبول بیع میں کئی
ہے جب اقتضاء بیع کو ہم ثابت کریں گے تو ضرورت قبول بھی ثابت ہو جائے گا اور قبضہ یہ میں مگر نہیں تاکہ اقتضاء بہرہ کے ثابت
ہونے سے قبضہ بھی اقتضاء ثابت ہو۔ لہذا امام ابو یوسفؒ سے بہرہ کو بیع پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا چونکہ بہرہ میں قبضہ رکن نہیں بلکہ
شرط ہے اور شرط شے سے خارج ہوتی ہے لہذا قبضہ ثابت نہ ہوگا۔ چونکہ بہرہ میں قبضہ شرط ہے جب تک قبضہ نہ
ہو وہ شخص مالک نہیں ہوتا اور جبہ امر خود ہی مالک نہیں تو اس کی طرف سے آزاد کیسے ہو جائے گا۔ شرح اور حکم مقتضی کا یعنی اس
چیز کا جو اقتضاء انص سے ثابت ہو یہ ہے کہ وہ ضرورت کے موافق ثابت ہوگی اور بقدر ضرورت مقدار مانی جائے گی اُس کے
لئے عموم نہیں ہے کیونکہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضی نہ حقیقۃً لفظ ہے نہ تقدیراً بلکہ وہ ایک معنی ہے
اور شافعیؒ کے نزدیک اُس میں عموم و خصوص جاری ہوتا ہے اُس کا حال اُن کے نزدیک لفظ محذوف کا سا ہے جو عبارت میں مقدر
ہوتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک وہ بطریق ضرورت کے ثابت ہوتا ہے پس جس قدر ضرورت ہوگی مقدار مانا جائے گا۔ شرح
اسی واسطے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی نے کہا کہ انت طالق اور اس کلمہ سے تین طلاؤں کی نیت کی تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ
یہاں طلاق یعنی مصدر کو اقتضاء انص سے نکالا ہے پس بقدر ضرورت ہی مقدار ہوگا اور ضرورت ایک کے پائے جانے
سے پوری ہو جاتی ہے لہذا ایک ہی مقدار ہوگا کیونکہ ایک طلاق سے عورت موصوف بالطلاق بن سکتی ہے اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ
جس قدر کی نیت کرے گا عواہ تین کی نیت کرے یا دو کی اتنی ہی واقع ہوں گی۔ شرح یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ مقتضی بقدر
ضرورت ثابت ہوتا ہے۔ شرح حکم ضرورت ذیل میں نکالا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ اگر میں کھاؤں تو ایسا ہو اور وہ
نیت کرے کہ میری مراد اس قسم سے فلاں طعام کا کھانا ہے اور فلاں طعام کے کھانے کی نسبت قسم نہیں کی ہے تو یہ نیت صحیح
نہ ہوگی کیونکہ کھانے کا فعل طعام کو چاہتا ہے تو طعام کا وجود اقتضاء انص سے ثابت ہوگا اور ضرورت کے موافق مقدار مانا جائے
گا اور ضرورت فرد مطلق سے پوری ہو سکتی ہے اور فرد مطلق میں تخصیص کی گنجائش نہیں کیونکہ تخصیص سے پہلے عموم چاہئے۔ اور
یہاں عموم ہے نہیں اس لئے کوئی بھی کھانے کی چیز کھائے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور قسم کا ٹوٹ جانا وجود اکل یعنی کھانے
کے فعل کی ماہیت کی وجہ سے ہے نہ اس وجہ سے کہ طعام عام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قائل کی نیت کی دیانۃ تصدیق کی

جائے گی اور طعام یا جو کوئی لفظ مناسب مقام یہاں مقدر مانا جائے گا وہ نکرہ ہوگا اور نکرہ سیاق شرط میں بمنزلے اُس نکرے کے ہوتا ہے جو سیاق نفی میں ہو یعنی جب یہ کہا جاتا ہے کہ میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں کوئی کھانے کی چیز نہیں کھاؤں گا اور یہ چیز یعنی طعام یا غذا یا کھانا الفاظ کلام میں مقدر ہے اور مقدر موقوف کی طرح ہوتا ہے پس تخصیص بھی بعض کھانے کی چیزوں کے ارادے سے صحیح ہوگی مگر قضاء اس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ یہ ارادہ ظاہر کے خلاف ہے اس لئے کہ ظاہر تو عموم ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ نیت نہ اللہ کے نزدیک صحیح ہوگی نہ حاکم کے حضور میں۔ خالکہ حضرت دلا تخصیص فی الغزو المطلق الخ میں ہے تو صحیح ہے کہ مطلق کی تخصیص نہیں ہو سکتی چونکہ تخصیص چاہتی ہے عموم کو اور یہاں عموم نہیں لیکن مطلق کی تقید تو ہوتی ہے لہذا جب کسی نے کہا ان اکلمت الخ اور اُس سے کسی خاص طعام کی تقید کر لی تو یہ جائز ہونا چاہیئے مولانا بھائی مطلق کے بعض افراد کو متعین کرنے کو تقید نہیں کہتے بلکہ یہ بعض کی تخصیص ہے اور تخصیص صحیح نہیں دیکھو اگر کوئی رجال سے جو کہ مطلق ہے خاص قبیلے کے اشخاص مراد لے تو اُس کو تقید نہیں کہا جائے گا بلکہ اس کو تخصیص کہا جاتا ہے تقید اوصاف کے ساتھ ہوتی ہے اور تخصیص ذوات میں تو رجال سے جو خاص قبیلے کے اشخاص مراد لے تو یہ افراد رجال ذوات ہیں اوصاف نہیں تو ایسے ہی طعام سے بعض خاص طعام معین مراد لینا جو طعام مطلق کے افراد میں تخصیص ہوگی تقید نہ ہوگی ناظر تو حضرت معلوم ہوا کہ رجال سے اگر کسی علم لوگ مراد ہوں تو ہو سکتے ہیں چونکہ ذی علم ہونا وصف اور یہ تقید مطلق ہوگی تخصیص نہیں تو اس طرح یہاں بھی طعام سے مراد کسی خاص صفت کے نمکین میٹھا طعام مراد ہوا اور اسی طرح تقید کر دی جائے مولانا بیشک یہ جائز ہونا چاہیئے لیکن مقتضے بقدر ضرورت مراد ہوتا ہے اور وہ مطلق سے پوری ہو جاتی ہے۔ لہذا صفت خاص کی زیادتی مطلق پر بلا وجہ ہے لہذا وہ معتبر نہ ہوگی۔

اع ولو قال بعد الدخول اعتدی ونوی بہ الطلاق فیقع الطلاق اقتضاء لان الاعتداء یقتضی وجود الطلاق فیکدر الطلاق موجوداً ضروریۃً ولہذا کان الواقع بہ رجعیاً لان صفة البینونة زائدة علی قدر الضرورة فلا یتثبت بطریق الاقتضاء ولا یقع الا واحدة لما ذکرنا ہج فصل فی الامر مع الامر فی اللغة قول القائل لغيره افعل وفی الشرع تصرف الزام الفعل علی الغير مع و ذکر بعض الائمة ان المراد بالامر یخص بہذا الصیغة مع واستحال ان یکون معناه ان حقيقة الامر یخص بہذا الصیغة فان اللہ تعالیٰ متکلم فی الازل عندنا وکلامہ امر ونہی واخبار واستحبار واستحالة وجود هذه الصیغة فی الازل مع واستحال ایضا ان یکون معناه ان المراد بالامر لا یخص بہذا الصیغة فان المراد للشارع بالامر وجوب الفعل علی العبد وهو معنی الابتداء عندنا مع وقد ثبت الوجود بدون هذه الصیغة۔ ایس انہ وجب الایمان علی من لو تبلغ الدعوة بدون ورود

السمع قال ابو حنیفۃ لو لم یبعث اللہ تعالیٰ رسولاً لوجب علی العقلاء معرفتہ بعقولہم

شرح اگر کسی شخص نے غلوت صحیحہ کے بعد عورت کو کہا کہ عدت کر اور اس قول سے طلاق کی نیت کی تو اقتضاء انفس سے طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ عدت کا وجود طلاق کے بغیر نہیں ہو سکتا لہذا ضرورت کے موافق طلاق مقدر مانا جائے گی پس طلاق رجعی واقع ہوگی بظاہر اعتدائی چونکہ طلاق کے لئے الفاظ کثابہ میں سے ہے اس لئے طلاق بائن پڑتی چاہئے مگر لیکن چونکہ طلاق بائن میں صفت پلنوت قدر ضرورت سے زائد ہے اقتضاء انفس سے اس کا ثبوت نہیں ہوگا اور جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور اس ضرورت سے طلاق مقدر مان لی جائے گی کہ شوہر نے جو اس کو عدت کرنے کا حکم دیا ہے وہ حکم صحیح ہو جائے پس تقدیر شوہر کے قول کی یہ ہوگی کہ میں نے تجھ کو طلاق دی تو دوسرے شوہر کے لئے عدت کر اور طلاق رجعی پڑے گی کیونکہ ضرورت اس قدر سے بھی رفع ہو سکتی ہے پس طلاق بائن بطریق اقتضا کے ثابت نہ ہوگی کیونکہ وہ ضرورت سے زائد ہے اور ضرورت جب کہ ادنیٰ قسم کی طلاق یعنی رجعی سے رفع ہو سکتی ہے تو اعلیٰ کے ثبوت کی احتیاج نہ رہی۔ ولوقال بعد الدخول میں احتراز ہے ثبوت الدخول سے چونکہ اس صورت میں طلاق اقتضاء کی وجہ سے واقع نہ ہوگی اگرچہ طلاق واقع ہوئی **شرح** یہ فصل امر کے بیان میں ہے۔ خاص کے اقسام سے ایک صیغہ امر ہے اور صیغہ امر سے مراد وہ کلمہ ہے جس پر لفظ امر کر مرکب ہے ام سے صادق کہنا ہے مثلاً کر۔ جا۔ آ۔ پڑھ۔ فاضل حضرت جب امر وہی خاص کے اقسام میں سے ہیں تو ان کو خاص کے تحت یا متصلاً بیان کرنا چاہئے نظامولانا امر وہی چونکہ کتاب اللہ کے اہم مباحث میں سے ہیں اور اکثر مسائل شرعیہ ان دونوں پر موقوف ہیں اس لئے ان کو شدۃ اہتمام کی وجہ سے علیحدہ اور بعد میں مستقلاً بیان کیا تو شدۃ اہتمام کی بنا پر یہ ایسے ہو گئے جیسا کہ کسی مستقل بحث کو الگ بیان کیا کرتے ہیں۔ **شرح** لغت میں امر اے کہتے ہیں کہ کسی شخص کا دوسرے سے کہنا کہ یہ کام کر مراد یہ ہے کہ ایسا فعل کہنا جس میں طلب کے معنی پائے جائیں شریعت میں امر عبارت ہے کسی دوسرے پر فعل کے لازم کر دینے سے یعنی امر کا صیغہ موضوع ہے کسی چیز کی طلب کے واسطے جو بطریق استعلاء و بزرگی کے کی جائے اور دلیل استعلاء و بزرگی کی یہی ہے کہ جب سامع امر کے صیغہ کو سنتا ہے تو اس کے ذہن میں فی الفور گزرتا ہے کہ متکلم مجھ کو اس کام کے واسطے مامور کرتا ہے اور خود آمر بنتا ہے اور شک نہیں کہ آمر مامور سے بزرگ تر ہوتا ہے قول القائل میں قول یعنی مقول ہے چونکہ امر اقسام لفظ سے ہے اور یہ بمنزلہ جنس ہے تمام اقسام لفظ کو شامل ہے۔ لغیرہ کی قید سے اور وہ خارج ہو گئے جو اپنے لئے ہوتا ہے جیسے **وَلَحْمِي خَطَايَا كَثُورَةً** اور قول القائل بمنزلہ فصل ثانی وچیز ثانی ہے جس سے فعل رسول خارج ہو گیا چونکہ وہ قائم مقام امر کے نہیں افعال کی قید سے نہی اور صیغہ پائے امر غائب خارج ہو گئے **شرح** بعض ائمہ نے کہا ہے کہ مراد امر یعنی وجوب اسی صیغہ سے خاص ہے جب تک کوئی صیغہ امر کا نہ ہو گا جو وجوب ثابت نہ ہوگا اور بعض الائمہ سے مراد فخر الاسلام بزدوی اور فیصل اللہ سرخسی ہیں **شرح** یعنی بعض الائمہ کے قول سے یہ معنی لینا مناسب نہیں کہ امر کی حقیقت ایسے صیغے کے ساتھ خصوصیت رکھتی ہے جو طلب کار کے لئے موضوع ہے اور اصطلاح میں امر کا صیغہ کہلاتا ہے کیونکہ اللہ پاک ازل میں متکلم ہے دایسے کلام کے ساتھ جس کے لئے نہ حروف ہیں نہ آواز اور اس کے کلام میں امر نہی۔ ماخبر اور استخبار ہے پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ امر کا صیغہ ازل میں موجود ہو۔ **شرح** اور بعض الائمہ کے اس قول کے یہ معنی کرنا بھی نادرست ہے کہ امر سے امر کی مراد بدون اس صیغے کے حاصل نہیں ہوتی اسی سے خاص ہے کیونکہ مراد شارع کی امر سے بندہ پر فعل کا واجب کر دینا ہے جسے ہمارے علما ابتلا یعنی آنا کش بتاتے ہیں کہ اگر اس کے امر کی تعمیل کی تو ثواب پایا اور اگر تعمیل نہ کی تو عذاب کا مستحق ہوا **شرح** اور بغیر اس صیغے کے بھی یہ وجوب ثابت ہو جاتا ہے مثلاً ما قتل برءا جب سب سے کہ ایمان لاوے اگرچہ اس نے امر کے صیغے کو نہ مانا ہو اور کسی نبی کی طرف سے اس کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو امام ابو حنیفہ کہتے ہیں۔

کہ اگر اللہ تعالیٰ رسولؐ نہ بھیجتا تب بھی ان لوگوں پر جو باطل میں اپنی عقلوں کے ذریعہ سے اللہ کی معرفت واجب ہوتی۔ یہاں اتنی بات اور بڑھاتا ہوں کہ امام کا تحقیق مذہب یہ ہے کہ شرع شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچے تو وہ صرف اپنی عقل کے ہونے سے بغیر تجربے کے جو کچھ بلوغ میں پہنچ کر حاصل ہوتا ہے مکلف نہیں سمجھتا۔ پس ایسی حالت میں اگر وہ نہ ایمان کا معتقد ہو نہ کفر کا تو معذور قرار پائے گا کیونکہ عقل بنفسہ ایمان کا موجب نہیں ہے بلکہ اور اک ایمان کا آلہ ہے ہاں جب اُس کو ایمان کے بعد تجربہ حاصل ہو جائے اور اتنی جہالت مل جائے کہ صانع عالم کے وجود کے ثبوت کی نشانیوں پر غور و تامل کر سکے اور پھر بھی وہ اللہ پر ایمان نہ لائے تو معذور نہ سمجھا جائے گا کیونکہ اس قدر تجربہ اور جہالت اُس کے حق میں دعوت رسولؐ کے برابر ہے جس سے اُس کے دل میں بخوبی صانع عالم کے وجود پر دلالت و تنبیہ ہو سکتی تھی پس مصنف نے جو کہا ہے کہ لوجب علی العقلاء معرفتہ بعقولہم یہاں عقول سے مراد ایسی عقول ہیں جن کے ساتھ تجربہ بھی ہو بخلاف مغفل کے کہ اُن کے نزدیک صرف عقل تکلیف ایمان کا باعث ہے پس اُن کے نزدیک جو عقل رکھتا ہے اُس کا عند ترک ایمان پر مسموع نہ ہو گا اور طلب حق سے اُس کا کارہا نہ کسی طرح قابل پذیرائی نہ ہو گا اُس کو چاہیے کہ صانع عالم کی معرفت اور اُس کے احکام میں فکر کرے اگر فکر نہ کرے گا تو اُس پر مواخذہ دار ہو گا اشعارہ کے نزدیک چونکہ اشیاء کے اچھے اور بُرے ہونے کا دار و مدار شرع پر ہے کہ شرع نے جس چیز کو اچھا کہا وہ اچھی ہے اور جس کو بُرا کہا وہ بُری ہے اگر برعکس کرتی تو برعکس ہوتا پس اگر ایسے شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچے تو معذور سمجھا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک معتبر شریع سے سنتا ہے اور وہ اس کو حاصل نہ ہوا اسی اختلاف کی بنا پر شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی ایسے شخص کو مار ڈالے تو قاتل پر ضمان لازم آئے گا کیونکہ اُس کا کفر معاف ہے پس وہ ضمان میں مسلمان کی طرح ہے اور خفیہ کے نزدیک ایسے شخص کے قاتل پر ضمان لازم نہ آئے گا کیونکہ ان کے نزدیک کفر اُس کا ایسی حالت میں معاف نہیں ہے گو قتل اُس کا دعوت سے قبل حرام ہے۔ عاقل حضرت امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول لولہ یبعث اللہ الخ اللہ تبارک و تعالیٰ کے قول وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا کے بالکل خلاف ہے چونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہم کسی کو عذاب نہیں دیتے جب تک اس کی طرف رسول نہیں بھیجتے اور امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر رسول نہ بھیجے اتنے تب بھی ایمان ضروری تھا مولانا بھائی دَامَاکُنَّا مُعَذِّبِينَ الخ آیت کلام اللہ میں وہ احکامات مراد ہیں جو ایمان باللہ کے بعد واجب ہوتے ہیں وہ بغیر بعثت رسول واجب نہیں ہوتے اور ان کے نہ کرنے سے بلا بشتہ عذاب بھی نہ ہو گا۔

ع فیصل ذلک علی ان المواد بالامور یختص بہذہ الصیغۃ فی حق العبد فی الشرعیات ع
حتی لا یكون فعل الرسول بمنزلۃ قولہ افعلوا ولا یلزم اعتقاد الوجوب بہ ع والمتابعت
فی افعاله علیہ السلام انما تجب عند المواظبة وانتفاء دلیل الاختصاص ع فصل
اختلف الناس فی الاموال مطلق ای المجود عن القرینۃ الدالۃ علی اللزوم وعدم اللزوم
نحو قولہ تعالیٰ وَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْمِعْ وَاَلْهَ وَانصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ وقولہ
تعالیٰ وَلَا تَقْرَبْاهُذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِیْنَ

شرح پس ان بعض ائمہ کے قول کا یہ مطلب ہو گا کہ مسائل شرعیہ میں بندہ کے حق میں وجوب اسی صیغہ امر سے ثابت ہوتا ہے یعنی جو تکلیفات بندہ پر شرع نے رکھی ہیں وہ خاص اس صیغہ سے واجب ہوئی ہیں اور جن چیزوں کے جاننے کا مدار عقل و تجربہ ہیں جیسے خدا کی ذات و

صفات پر ایمان رکھنا اُن کا وجوب اس صیغے سے مختص نہیں البتہ شریعات میں فعل کا وجوب خاص صیغہ امر ہی سے ہوتا ہے۔
ثقل یہی وجہ ہے کہ رسول کا فعل اُن کے قول افعلوا یعنی صیغہ امر کے برابر نہ ہوگا اور اُس کے وجوب کا اعتقاد لازم نہ ہوگا یعنی آنحضرتؐ
 کا کوئی کام ہم پر واجب نہیں جب تک انہوں نے حکم نہ دیا ہو مگر بعض علماء نے شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ کے فعل سے بھی
 ہم پر وجوب اس فعل کا ثابت ہوتا ہے کیونکہ آنحضرتؐ سے ایک بار کئی نمازیں فوت ہو گئیں تو آپ نے اُن کو ترتیب وار پڑھا
 اور ارشاد کیا صلوا کما دأیتونی اصلی یعنی نماز اس طرح پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے دیکھا جیسا کہ ترمذی نے عبد اللہ بن مسعودؓ
 سے روایت کیا ہے اس حدیث سے ظاہر ہے کہ فعل رسول کی متابعت بھی واجب ہے جواب اس کا مصنف یوں دیتے
 ہیں **سبع** یعنی رسول اکرم کے افعال میں متابعت اور اعتقاد وجوب دو طرح ثابت ہوگا ایک یہ کہ حضور کی مواظبت اس فعل بربطت
 ہو ورنہ یہ بھی معلوم ہو جائے کہ یہ عمل خصوصیات حضور سے نہیں دیکھو ایک بار آپ نے نماز پڑھتے تھے میں پیروں سے نعلین
 نکال ڈالیں صحابہ نے بھی اپنے اپنے پیروں سے نکال ڈالیں نماز سے فارغ ہو کر آپ نے اُن سے کہا کہ تم نے کیوں ایسا کیا عرض
 کیا کہ یا رسول اللہ آپ کو اتارتے دیکھا تو ہم نے بھی اتار دیا آپ نے فرمایا کہ مجھ کو ابھی جبریلؑ نے آکر خبر دی تھی کہ آپ کی
 نعلین میں پلیدی لگی ہوئی ہے اس لئے میں نے اتار ڈالا جس وقت کوئی تم میں سے مسجد میں آئے تو اس کو چاہئے کہ اپنی نعلین کو
 دیکھ لے اگر اُن میں گندگی ہو تو پونچھ کر اُن سے نماز پڑھے دواہ ابوداؤد عن ابی سعید الخدیی اور آنحضرتؐ نے بنفس
 نفیس تو روزے پر روزہ رکھا اس طرح کہ ایک روزہ بغیر افطار کئے دوسرا روزہ رکھ لیا مگر صحابہ کو اس کام سے منع کیا۔ چنانچہ
 صحیحین میں ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔ اے صوم وصال کہتے ہیں اور فتاویٰ عالمگیری میں جو کہا ہے کہ صوم وصال سے یہ مراد ہے
 کہ ایک سال تک روزے رکھے اور اُن دنوں میں بھی موقوف نہ کرے جن میں رکھنا منع ہے یہ مولفین فتاویٰ کی غلطی ہے۔ یہ
 تعریف صوم الدہر کی ہے اور یہ جو آپ نے فرمایا تفاصلوا کما دأیتونی اصلی یہاں لفظ صلوا سے وجوب اتباع مستفید ہوتا ہے
 نہ صرف فعل رسول سے پس امر اس قول میں وجوب کے لئے آیا ہے اور یہ وجوب صرف فعل سے ثابت نہیں ہوتا اگر ایسا ہوتا
 تو آپ کو یہ فرمانے کی حاجت نہ پڑتی صحابہ نور بخود آپ کے فعل سے ایسا سمجھ لیتے اس سے معلوم ہوا کہ فعل امر کا مرادف نہیں۔
 شافعی نے یہ جو کہا ہے کہ لفظ امر دو قسم پر ہے قول اور فعل پس فعل بھی امر کی ایک قسم ہے۔ چنانچہ اس آیت سے بھی یہ ثابت ہے
 وَمَا مَوْضِعُ نَعْوَنَ بِمَوْضِعِهِ یہاں امر سے مراد فعل ہے نہ قول کیونکہ رشید فعل کی صفات میں سے ہے قول کی صفت صمدیہ کے
 ساتھ کرتے ہیں جواب اس کا کئی طرح ہے (۱) امر سے مراد آیت میں فعل نہیں بلکہ شان اور طریق مراد ہے (۲) امر سے مراد قول
 ہی ہے اور قرینہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے فَاتَّبِعُوا أَمْرًا وَنَهْيًا وَفَرُّوا عَنِ الْفَحْشَاءِ یعنی وہ فرعون کے کہے میں چلے
 اور فرعون کا کہنا رشید (ٹھیک) نہیں امر بمعنی قول کی صفت رشید کا واقع ہونا ایک شے کو اُس کے صاحب کی صفت کے ساتھ
 موصوف کرنے کے قبیل سے ہے اور یہ ایک قسم مجاز کی ہے (۳) اگر ان بھی بیا جائے کہ آیت مذکور میں امر فعل کے معنی میں ہے
 لیکن وہ حقیقت نہیں مجاز ہے کہ سبب کا نام سبب پر استعمال کر لیا ہے کیونکہ فعل کا نام امر رکھ لیا ہے اس لئے کہ امر فعل
 کا سبب ہے اور گفتگو حقیقت میں ہے نہ مجاز میں۔ **تلمیح** ایسے امر کی نسبت علماء میں اختلاف ہے جس میں کوئی قرینہ لزوم
 یا عدم لزوم کا نہ پایا جائے جیسے اللہ نے فرمایا ہے فَاسْتَمِعُوا أَلْحَافًا لِّتُخَوِّفُوا جِبَ قُرْآنَ پڑھا جائے تو اُس کو سنو اور چپ رہو تاکہ تم
 پر رحم ہو۔ دوسری جگہ فرمایا لَا تَقْرُبُوا مَا كُنْتُمْ تَنْهَوْنَ عَنْهُ فَاسْتَمِعُوا اَلْحَافًا لِّتُخَوِّفُوا جِبَ قُرْآنَ اس درخت کے پس ہوجاؤ گے ظلم کرنے والوں میں سے ان
 دونوں مثالوں میں وجوب اور عدم وجوب پر کوئی قرینہ نہیں پچھل مثال میں بظاہر حدیث نہی کا ہے مگر نص امر مراد ہے اور مقصود اس سے
 اجتناب ہے اس لئے کہ کسی شے سے نہی کا واقع ہونا اُس کی ضد کے لئے امر ہے۔ زائد حضرت یہاں تو دونوں مثالوں میں قرینہ
 موجود ہے لہذا مثال مثل لہ کے مطابق نہیں چونکہ مثل لہ تو الجود عن القرینۃ اور مثال پیش کی گئی فَاسْتَمِعُوا لِّتُخَوِّفُوا جِبَ قُرْآنَ سالانہ

کی کسی چھوٹی سی سورۃ کی مثل بنالاولیٰ ۶ تا ریب اور یثمل ندب کے ہے مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ ندب ثواب آخرت کے لئے ہے اور ثادیب تہذیب اخلاق کے واسطے چنانچہ بخاری و مسلم نے عمر بن سلمہ سے روایت کی ہے کہ میں لڑکا تھا اور رکابی کے ہر طرف سے کھاتا تھا حضرت نے فرمایا سحہ اللہ وکل یمینک وکل مایلیک یعنی بسم اللہ کہہ اور اپنے دامن سے ہاتھ سے کھا اور اس طرف سے کھا جو تیرے قریب ہو امام شافعی کا یہ قول کہ یہاں اسرا یجاب کے لئے ہے درست نہیں کیونکہ مخاطب بچہ غیر مکلف تھا (۱۷) ارشاد اس کا مطلب ندب کے قریب ہے مگر اس کا تعلق دینوی منافع سے ہے جیسے اشہد و اذنی عذلی قتلک یعنی اگر عورت کو طلاق دو یا رجوع کر دو تو در آدمی ان معاملوں پر گواہ کر جو عادل ہوں (۱۸) تسبیح کے لئے جیسے کوڈوۃ قودۃ حاسین یعنی ہو جاؤ بندر بیٹنکارے (۱۹) تمنان کے لئے جیسے کوڈوۃ و معارز قاکو اللہ خللا طیباً یعنی جو اچھی چیزیں اللہ نے حلال کی ہیں ان کو کھاؤ (۲۰) اکرام کے لئے جیسے اللہ اہل جنت کو فرماتا ہے اَدْخُلُوْهُا بِسَلَامٍ اَمِیْنٍ یعنی جنت میں صحت و سلامتی سے جاؤ۔ (۲۱) امانت کے لئے جیسے کوڈوۃ حجازۃ و حکیدۃ یعنی تم پتھر یا لوہا ہو جاؤ یہاں حقیقی طور پر پتھر یا لوہا ہو جانا مقصود نہیں جیسے کوڈوۃ اقوۃ میں مقصود تھا بلکہ مقصود یہاں کفار کی خواری و زاری کا اظہار ہے (۲۲) تسویہ کے لئے مگر اس میں بشرط ہے کہ ہنہ کا اُس پر عطف ہو جیسے اہل دوزخ کی نسبت اللہ فرماتا ہے فَاصْبِرْ وَاذْلَ تَصْبِرْ وَاَسْأَلُ عَلَیْکَ یعنی صبر کرو یا نہ کرو تم کو برابر ہے (۲۳) دعا کے لئے جیسے اللہ کو ارشاد کرتا ہے کہ والدین کے واسطے یوں دعا کر دے اَنْحَہُمَا کَمَا رَبَّیْتَانِیْ صَغِیْرًا یعنی اے رب میرے والدین پر رحم کر جیسا کہ انھوں نے تم پر کیا میں مجھ کو پالا (۲۴) ترجمہ کے لئے ۱۵ تمنان کے لئے ۱۶ تمنان اور ترجمہ میں یہ فرق ہے کہ ممکن چوکی کر زکوٰۃ ترجمہ کہتے ہیں اور محال و ممکن دونوں کی کر زکوٰۃ تمنا بولتے ہیں بلبل تو جبکہ اگر خبر ہے بگل تو ہی جبکہ بنا کہ صحر ہے۔ بکاؤنی کو کمال اشتیاق ہے کہ گل کا سراغ کہیں سے ملے اس لئے بلبل اور گل سے پتہ بتانے کی درخواست کرتی ہے لیکن محال ہے کہ یہ دونوں پتہ بتا سکیں لیکن چونکہ کمال اشتیاق پر محمول ہے اس لئے ہم اس کو تمنا کہیں گے نہ ترجمہ (۲۶) تحقیق کے لئے امانت اور تحقیق میں یہ فرق ہے کہ تحقیق میں محض اعتقاد کر لینے سے تقاربت پیدا ہو جاتی ہے گو کوئی ایسا کام نہ کیا جائے جو تقاربت پیدا کرنا ہو بخلاف امانت کے کہ اس میں ایسے کام کا ہونا ضرور ہے جس سے امانت پیدا ہو چنانچہ جب مقابلے کے لئے فرعون نے مادو گر بلوا لئے تو حضرت موسیٰ نے اُن کو کہا اَلْقُوا مَا اَنْتُمْ مُّکَلِّفُوْنَ یعنی اچھا تم ڈالو جو ڈالنا ہو (۲۷) ایجاد کے کیلئے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول کُنْ فَیَکُوْنُ (۲۸) تعمیر کیلئے اس میں اور ایجاد میں یہ فرق ہے کہ وہاں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہو جانا معتبر نہیں اور اس میں معتبر ہے بعض نصیحت کو بھی ایجاد میں نقل کرتے ہیں مثال اُس کی یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا اے اذالہ قتیقی فاضعہ ما شئت دعا ابی بخاری عن ابن مسعود یعنی جس وقت تم نے شرم نہ کی پس کرو جو چاہے (۲۹) تغویف کے لئے جیسے قُلْ یٰمَعْشَرَ الْکَافِرِیْنَ اِنَّکُمْ مِنْ اَصْحَابِ النَّارِ یعنی اے رسول تم اُس شخص سے کہہ دو کہ اے کافر چند روز کفر میں عیش اُڑالے آخر تو دوزخی ہی ہے۔ پس جب کہ امرائے معانی میں مستعمل ہے توجب وہ مطلقاً مذکور ہوگا اور کوئی قرینہ اُس کے ساتھ ایسا نہ ہوگا کہ ان معانی میں سے ایک کو معین کر دیا جائے تو اُس میں توقف کرنا واجب ہوگا جب تک مُرَاد متعین نہ ہو۔

ع والصحیح من المذهب ان موجبہ الوجوب۔

تشاع اکثر حنفیہ کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ صیغہ امر کا مدلول ایک ہی ہے اور وہ وجوب و لزوم ہے کیونکہ وہ کلام کے سمجھنے سمجھانے کے لئے موضوع ہوا ہے اور شغراک اس فائدے میں غلط ٹھاتا ہے پس دوسرے معانی کا اُس وقت لحاظ ہوگا جب اُن کے لئے کوئی قرینہ موجود ہو اور جب اُس کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو تو اُسے وجوب پر حمل کریں گے اور خاص وجوب کو اس لئے مدلول حقیقی قرار دیا ہے کہ وہ کمال طلب ہے اور اشیاء میں اصل کمال ہی ہے کیونکہ ناقص ایک وجہ سے ثابت ہے اور دوسری وجہ سے ثابت نہیں پس جن

الوكيل ثم تزوجها الموكل ليس للوكيل ان يطلقها بامر الاول ثانياً مع ولو قال زوجتي امرأة لا يتناول هذا تزويجاً مرة بعد أخرى مع ولو قال لعبدته تزوج لا يتناول ذلك المرأة واحدة مع لان الامر بالفعل طلب تحقيق الفعل على سبيل الاختصار فان قوله اضرب مختصر من قوله افعل فعل الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في الحكم مع ثم الامر بالضرب امر مجنس تصريف معلوم وحكم اسم الجنس ان يتناول الاكادني عند الاطلاق ويحتمل كل الجنس مع وعلى هذا قلنا اذا حلف لا يشرب الماء يحنت بشرب ادنى قطرة منه ولو نوى به جميع امياه العالم صحته نيته مع ولهذا قلنا اذا قال لها طلقي نفسك فقالت طلقت يقع الواحدة ولو نوى الثلث صحته نيته -

شأن کسی کام کام اسرام کی بیکر اگر کو نہیں چاہتا پس مامور بہ کو ایک بار بجالانے سے اس امر سے برات حاصل ہو جاتی ہے خواہ مطلق ہو یا کسی شرط کے ساتھ مفید ہو یا کسی وصف سے مخصوص ہو بلکہ تکرار کا احتمال بھی نہیں ہوتا کیونکہ تکرار شان عدد کی ہے اور اس میں عدد کا احتمال نہیں ہوتا تو بالضرور اس میں تکرار کا احتمال بھی نہ ہوگا اور تمام اہل عربیت کا اس بات پر اجماع ہے کہ صیغہ اسرام بات پر دلالت کرتا ہے کہ زمانہ آئندہ میں مامور بہ یہ کام کرے پھر جس مادے اور باب کا وہ امر ہوگا اس خاص طلب پر دلالت کرے گا اور طلب ایک حقیقت مطلقہ ہے جس کے مفہوم میں تکرار داخل نہیں ہے یہ مذہب جہود و حنفیہ کا ہے فاضل معضرت ایمان پر رہنے کا ہمیشہ حکم ہے لہذا اس میں تکرار ہو گیا مولانا بہائی ایمان اور نیکی پر قائم رہنا یہ تکرار نہیں بلکہ ثبات ہے۔ اول امر کے وقت ہی حکم خداوندی تھا۔ کہ مرنے وقت ایمان پر رہنا۔ (ش ۱۴) اسی لئے ہمارے حکم نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے وکیل سے کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے وکیل نے اس کو طلاق دے دی پھر دوبارہ اس شخص نے مطلقہ سے نکاح کیا تو اب وکیل کو یہ نہیں پہونچتا کہ ایک دفعہ کے امر کے سبب دوسری دفعہ اس عورت کو مؤکل کی طرف سے طلاق دیدے کیونکہ امر تکرار کو نہیں چاہتا۔ (ش ۱۵) اور اگر کسی شخص نے وکیل سے کہا کہ میرے ساتھ کسی عورت کا نکاح کرادے تو یہ امر بھی بار کے نکاح کرادینے کو شامل نہ ہوگا۔ (ش ۱۶) اور اگر مالک نے غلام سے کہا کہ نکاح کر لے اس امر سے ایک ہی دفعہ نکاح کر لینے کی اجازت ہوگی (ش ۱۷) وجہ اس کی یہ ہے کہ امر سے بالفعل ایجاد فعل کی طلب بطور اختصار کے مقصود ہوتی ہے کیونکہ لفظ امر اتنی عبارت کا اختصار ہے کہ مارنے کا کام کر یا میں تجھ سے مارنے کا کام طلب کرتا ہوں اور مختصر کلام اور مطول کلام ثبوت حکم و افادہ معنی میں برابر ہیں کیونکہ اختصار کا فائدہ صرف اسی قدر ہے کہ اس سے الفاظ کم ہو جائے ہیں معنی میں کوئی تغیر نہیں آتا۔ (ش ۱۸) اور مارنے کا حکم دینا امر ہے ساتھ جس تصرف معلوم کے اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ اطلاق کے وقت ادنیٰ کو شامل ہو اور کل جنس کا احتمال رکھنا ہو مطلب یہ ہے کہ مارنا مصدر ہے اور مصدر اسم جنس ہے اور اسم جنس کا مدلول حقیقت واحدہ ہے مگر وحدت کبھی اصلی ہوتی ہے جو ایک ہی فرد پر صادق آتی ہے اور کبھی اعتباری ہوتی ہے جو تمام جنس کو شامل ہوتی ہے پہلی کو وحدت حقیقی کہتے ہیں اور دوسری کو وحدت مجنسی چونکہ وحدت حقیقی فہم کے نزدیک متبادر ہے اور وحدت مجنسی متبادر نہیں اس لئے جب صیغہ امر مطلق ہوتا ہے تو وحدت حقیقی جو جنس کا ادنیٰ مرتبہ ہے مقصود ہوتی ہے اور کل جنس پر جو وحدت مجنسی ہے واقع ہونے کے لئے نیت

کی ضرورت ہے بغیر نیت کے کل جنس مقصود نہیں ہو سکتی۔ **شرح** اسی وجہ سے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھالے کہ پانی نہیں پئے گا تو اگر ایک ادنیٰ قطرہ پانی کا پی گئے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر اُس کی نیت میں قسم کے وقت یہ ہو کہ تمام عالم کا پانی نہیں پئے گا تو اُس کی نیت صحیح ہوگی اور ایک قطرہ کے پینے سے اُس کی قسم نہ ٹوٹے گی پہلی بات پر دلیل یہ ہے کہ جب اسم جنس کے ساتھ کوئی قید نہ ہو تو اُس کا حکم ادنیٰ جنس پر واقع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ قطرہ پانی کی ادنیٰ جنس ہے اور دوسری بات پر دلیل یہ ہے کہ تمام عالم کا پانی پینا اُس کی قدرت سے باہر ہے اور جب کہ اسم جنس کا مدلول حقیقت واحدہ ہے تو اُس میں عدد اور کثرت کا احتمال نہیں ہو سکتا پس مرد کے لفظ سے دوسرا مفہوم نہیں ہو سکتا البتہ ایک مرد مفہوم ہوگا جو ادنیٰ جنس ہے۔ **شرح** اسی وجہ سے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر خاوند نے اپنی عورت سے کہا تو اپنے نفس کو طلاق دے لے اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے طلاق دے لی تو ایک طلاق پڑے گی اور اگر خاوند نے تین طلاق کی نیت کی ہوگی تو تین پڑیں گی مگر جب کہ خاوند نے کچھ نیت نہ کی ہوگی یا ایک طلاق کی نیت کی ہوگی اور عورت نے اپنے نفس کو اس صورت میں تین طلاقیں دیں تو ایک ہی پڑے گی اور باقی لغو ہوں گی ہاں خاوند نے تین طلاق کی نیت کی ہوگی تو تین پڑ جائیں گی۔ پس بغیر نیت کے تین نہیں پڑیں گی کیونکہ اسم جنس مطلق ہونے کی حالت میں ادنیٰ جنس پر واقع ہوتا ہے اور وہ ایک ہے کہ فرض حقیقی ہے اور یقین ہے اور تین فرد ممکن ہیں جن کے یقین میں احتمال ہے اور احتمال میں نیت ضرور ہے۔

ج وكذلك لو قال لا تخر طلقها يتناول الواحدة عند الاطلاق ولو نوى الثلث صحته نيته ولو نوى الثنتين لا يصحح الا اذا كانت المنكوحه امة فان نية الثنتين في حقها نية بكل الجنس صح ولو قال لعبده تزوج يقع على تزوج امرأة واحدة ولو نوى الثنتين صحته نيته لان ذلك كل الجنس في حق العبد صح ولا يتأتى على هذا فصل تكرار العبارات فان ذلك لم يثبت بالامر صح بل بتكرار اسبابها التي يثبت بها الوجوب صح والامر لطلب اداء ما وجب في الذمة بسبب سابق لا لاثبات اصل الوجود وهذا بمنزلة قول الرجل اد ثمن المبيع واد نفقة الزوجة صح فاذا وجبت العبادۃ بسببها فتوجه الامر لاداء ما وجب منها عليه ثم الامر لما كان يتناول الجنس يتناول جنس ما وجب عليه مثاله ما يقال ان الواجب في وقت الظهر هو الظهر فتوجه الامر لاداء ذلك الواجب لو اذا تكرر الوقت تكرار الواجب فيتناول الامر ذلك الواجب الآخر ضرورة تناوله كل الجنس الواجب عليه صوماً كان او صلوةً فكان تكرار العبادۃ المتكررة بهذا الطريق لا بطريق ان الامر يقتضي التكرار۔

نفل اور اگر کسی دوسرے آدمی سے کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو اس صورت میں بھی ایک طلاق کی حالت میں ایک ہی طلاق پڑے گی اور اگر تین کی نیت کی ہے تو تین پڑیں گی اگر کسی صورت میں تین پڑ سکتیں نہ نیت سے نہ بغیر نیت کے کیونکہ اس فعل کا مصدر جس کا امر استعمال کیا ہے یا جنس کی ایک فرد بد واقع ہوتا ہے یا تمام افراد پر اور کامل طلاق تین میں اس لئے دو طلاق نہ پڑیں گی کیونکہ دو میں تعدد کا احتمال ہے اس لئے نہیں ماننے کہ یہ مجموعہ فرد حقیقی کے مثل ہے پس دو نہ مدلول حقیقی میں نہ مدلول مجازی۔ **شرح** لیکن اگر عورت لونڈی ہے اور اس سے یہ الفاظ کہے اور دو طلاق کی نیت کی تو اس پر دو طلاق پڑ جائیں گی کیونکہ دو طلاق کی نیت اس کے حق میں کل جنس کی نیت کرنی ہے کیونکہ لونڈی میں دو طلاق بمنزلی تین طلاق کے ہیں حرمہ میں اور لونڈی بعد دو طلاق کے ایسی ہو جاتی ہے جیسے حرمہ بعد تین طلاق کے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ طلاق لونڈی کی دو طلاق ہیں اور عدت اس کی دو حیض ہیں اس کو ترمذی ابو داؤد ابن ماجہ۔ اور دارمی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے تو معلوم ہوا کہ طلاق عورتوں کے اعتبار سے ہے تو حرمہ کے حق میں تین افراد طلاق کا مجموعہ ہوگا اور لونڈی کے حق میں دو۔ اور ایسی وحدت وحدت اعتباری ہوتی ہے پس یہاں دو واحد حکمی ہوں گی۔ جیسا کہ حرمہ کے حق میں تین واحد حکمی ہیں۔ مگر شافعی کے نزدیک طلقی کہنے سے حرمہ پر بھی دو طلاقیں پڑ سکتی ہیں اور یہ حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ دو عدد و محض ہے نہ فرد حکمی ہے اور نہ فرد حقیقی پس لفظ میں اس کا احتمال نہیں ہو سکتا اور نیت کا احتمال اسی چیز میں راست آتا ہے جس کا لفظ بھی احتمال کھنا ہو پس عدد میں کسی طرح کی بھی فردیت ملحوظ نہ ہونے کی وجہ سے ایسا صیغہ اس پر واقع نہیں ہو سکتا جس میں فردیت ملحوظ ہے۔ **شرح** اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو نکاح کر لے تو یہ حکم ایک ہی عورت کے ساتھ نکاح کر کرنے پر واقع ہوگا اور اگر مالک کی نیت میں یہ ہو کہ دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرے تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ غلام کے حق میں اسی قدر کل جنس ہے فقہاء کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ ایک بار کے حکم دینے سے مدۃ العمر کے لئے مامور بہ کی تکرار واجب ہو جاتی ہے ہاں اگر کسی دلیل سے اس کی مخالفت پیدا ہو تو تکرار لازم نہیں ہوتی امام فخر الدین رازی بدو آدمی اور دوسرے اکثر علمائے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں تکرار کا احتمال ہوتا ہے پہلی اور پہلی صورت میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں امر سے تکرار بلا نیت کے واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت میں اس کا مدار نیت پر ہے بعض علماء نے اس میں توقف کیا ہے اور توقف سے مراد یہ ہے کہ اس کا علم نہیں کہ اس سے ایک بار کا کرنا ثابت ہے یا تکرار ثابت ہے اور بعض نے کہا ہے کہ توقف سے مراد یہ ہے کہ اس میں تردد اور اشتراک ہے بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ طلاق ہونے کی صورت میں صیغہ امر سے تکرار واجب نہیں ہوتی بلکہ تکرار کا احتمال بھی نہیں البتہ اگر کسی شرط یا وصف کے ساتھ معنی کر دیں تو ایسا ہو سکتا ہے مثلاً **وَإِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ فَإِذَا هُوَ** یعنی اگر تم کو نہانے کی حاجت ہو تو غسل کرو یعنی سارے بدن پر پانی بہاؤ اور **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً** یعنی زنا کا مرد و عورت کو نو سو کوڑے مارو۔ ان دونوں مقاموں میں تکرار شرط اور وصف کے ساتھ پیدا ہوئی ہے کیونکہ غسل کی تکرار جنابت کی تکرار سے لازم ہوئی اور کوڑے بار بار مارنا زنا کرنے سے لازم آیا ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ امر تکرار کا فائدہ دیتا ہے ان کے دلائل مع جوابات اس طرح ہیں (۱) نماز روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ عبادات میں تکرار فرض ہے پس اگر مفہوم امر میں تکرار ملحوظ نہیں تو عبادات میں تکرار کس لئے ہے۔ جواب اس کا مصنف یوں دیتے ہیں۔ **شرح** یعنی اس بجمت پر تکرار عبادات کے ساتھ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کیونکہ عبادات کی تکرار امر کی وجہ سے نہیں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ہر وقت عبادت کرنا ضروری ہوتی کیونکہ امر کا دوام اس بات کو چاہتا ہے کہ تمام وقت عبادت میں مصروف رہیں اور یہ بالا جماع باطل ہے تو معلوم ہوا کہ امر میں تکرار اور دوام نہیں۔ **شرح** بلکہ ان عبادات کی تکرار اپنے ان اسباب کی تکرار پر مبنی ہے جن سے ان عبادات کا وجوب ثابت ہوتا ہے مثلاً خدا نے فرمایا۔ **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ اللَّهِ** نماز پڑھو آفتاب کے زوال ہونے پر پہنچا جب زوال کا وقت ہوگا ظہر کی نماز کا پھر صاف فرض ہوگا اسی طرح جب رمضان کا چاند طلوع کرے گا تو روزہ رکھنا واجب ہوگا یہی حال زکوٰۃ کا ہے کہ جب چاندی اور موٹے اور سوا تم اور تجارت کے مالوں پر وجو حاجت اصلی سے زائد ہوں اور نصاب کے موافق اور

تصرف میں مالک آزاد اور عاقل و بالغ اور مسلمان کے ہوں ایک سال گنہ جائے گا تو زکوٰۃ دینا واجب ہوگا اللہ نے یہ بات مقدر کر دی ہے کہ جب اسباب عبادت میں تکرار پیدا ہوتی ہے تو اوامر آئیں میں بھی تکرار آجاتی ہے اس تقدیر پر عبارت میں تکرار اور امر کی وجہ سے ہوگی جو اسباب کے ساتھ ساتھ مکرر ہوتے رہتے ہیں برخلاف حج کے کہ اس کا سبب یعنی کعبہ چونکہ ایک ہی چیز ہے اس میں تکرار کی گنجائش نہیں اس لئے اس کا سبب یعنی حج بھی عمر بھر میں صرف ایک بار ہی واجب ہے اور یہاں امر ای میں بھی تکرار پیدا ہونے کی گنجائش نہیں۔ نیز مثلاً کسی شخص نے کہا کہ بیع کی قیمت یا عورت کا نفقہ ادا کرتوں دونوں جگہ دو امر ہیں جن میں ادائے قیمت اور ادائے نفقہ کی طلب ہے اور قیمت و نفقہ دونوں پہلے سے بوجہ بیع اور نکاح کے واجب ہو چکے تھے نفس وجوب امر یعنی مطالبے سے ثابت نہیں ہوا بلکہ وجوب ادا امر سے ثابت ہوا ہے نفس وجوب تو بیع اور نکاح سے ثابت ہو چکا ہے اور یہی دونوں اس کا سبب ہیں۔ والام یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ جب وجوب اسباب کی وجہ سے ہوتا ہے تو امر کا کیا فائدہ ہو جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ دو چیزیں ہیں ایک نفس وجوب دوسرے وجوب ادا۔ تو نفس وجوب تو اسباب کی وجہ سے ہوتا ہے اور وجوب ادا امر کی وجہ سے جنس پس جس وقت عبادت اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوگی تو امر اس واجب شدہ عبادت کی اول کے واسطے متوجہ ہوا پھر امر جب شامل ہوا کسی جنس کو تو شامل ہوا اس عبادت کی تمام جنس کو جو اس پر واجب ہے مثال اس کی جیسے کہیں کڑھ کے وقت میں ظہر کی نماز واجب ہے تو امر متوجہ ہوگا اس واجب کے ادا کرنے کی طرف لہذا جب وقت مکرر ہوگا تو واجب بھی مکرر ہوگا اور امر اس دوسرے واجب کو شامل ہوگا سبب شامل ہونے اس کے کہ کل جنس عبادت کو جو اس پر واجب ہے نماز ہو یا روزہ پس عبارت کی تکرار اس طریق سے ہوئی ہے نہ اس وجہ سے ہوئی ہے کہ امر تکرار کا مقتضی ہے یہ دفع دغل مقدر ہے کہ آپ کی تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ تکرار عبارت تکرار اسباب کی وجہ سے ہے حالانکہ اسباب کے تکرار کی وجہ سے تکرار نفس وجوب ثابت ہو سکتا ہے اور گفتگو ہے وجوب ادا میں جواب کا حاصل ہے کہ امر جب کسی جنس کو شامل ہوگا تو اس عبادت کی تمام جنس کو شامل ہوگا جیسا کہ آقید الصلوٰۃ لذلک الشمس کہ تمام وہ نمازیں جو پنجہ پر ساری عمر میں واجب ہوں گی ان کو دلوک الشمس کے وقت ادا کر تو اب تکرار شمول جنس کی وجہ سے ہوا نہ تکرار امر کی وجہ سے۔ (۲) نہی میں مدۃ العمر کے لئے تکرار ثابت ہے تو امر میں بھی تکرار واجب ہوگی کیونکہ امر طلب فعل کا نام ہے اور نہی طلب ترک فعل کا پس دونوں کا ایک سا حکم ہونا چاہئے اس کے کئی جواب ہیں ایک تو یہ کہ بعض محققین کے نزدیک خود صبیحہ نہی بھی تکرار کے لئے موضوع نہیں جو امر کا حال ہے وہی اس کا حال ہے پس یہ استدلال انھیں لوگوں کے مذہب کے مطابق پورا ہو سکتا ہے جو کہ نہی میں تکرار کے قائل ہیں دوسرے یہ کہ لغت میں قیاس کو مداخلت نہیں ہے پس جو مغیرہم ایک صبیحہ کا ہوتا ہے وہ دوسرے کا نہیں ہو سکتا تیسرے یہ کہ نہی اور امر میں یہ فرق دقیق ہے کہ نہی میں حقیقت کا انقضا مطلوب ہوتا ہے اور یہ جب ہی صادق آتا ہے کہ نہی منہ بالکل نہ رہے تو نہی کے مقتضی اور حکم میں آپ ہی تکرار لازم آتی اور امر میں حقیقت کی طلب ہوتی ہے پس اس کا ایک بار موجود ہونا کافی ہے (۳) امر کے تمام اضداد پر نہی وارد ہوتی ہے اور نہی دوام کو چاہتی ہے اور ہمیشہ کے لئے ہوتی ہے تو امر کے لئے بھی دوام اور ہمیشگی ضرور ہے ورنہ ارتقاع نفیض بین لازم آئے گا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ہر ایک نہی کا یہ حال نہیں بلکہ جو خاص امر دوام کے لئے ہوگا تو اس کی نہی بھی دوام کے لئے ہوگی اور جو امر خاص وقت معین کے لئے ہوگا تو اس کی نہی بھی خاص وقت کے لئے ہوگی۔ (۴) اگر امر میں تکرار اور ہمیشگی نہ ہوتی تو اس پر نسخ وارد نہ ہوتا کیونکہ اگر ایسا ہوتا کہ صرف ایک بار مامور ہوگا ادا کرنے سے امر کا حکم باقی نہ رہتا تو اس کے منسوخ کرنے کی احتیاج نہ پڑتی جواب اس کا یہ ہے کہ نسخ اس دوام پر وارد ہوتا ہے جو شرع میں مطلق ہے اور ہم گفتگو دلائل لغوی میں کرتے ہیں اور مطلقون شرعی کے دوام سے لغوی دوام پیدا نہیں ہو سکتا (۵) ابوہریرہؓ سے مسلم نے روایت کی ہے کہ ایک بار غیلے میں جناب سرور کائنات نے حج کے لئے فرمایا کہ قد فوج علیکم الحج فاجوا تحقیق فرض کیا گیا تم پر حج پس حج کو یہ یمن کی ایک شخص نے یہ سوال کیا کہ کیا ہر سال ہر حج کیا کریں اور یہ سوال تین بار کیا اس سے معلوم ہوا کہ امر کا مقتضی تکرار ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو سائل جس کی لغت عرب

مادری زبان بھی تجھ سے تکرار و دوام نہ سمجھتا اور یہ سوال نہ کرتا کہ حج کا حکم ایک سال کے لئے ہے یا ہمیشہ کے لئے جو آپ اس کا یہ ہے کہ سوال اُس کا اس وجہ سے نہ تھا کہ صیغہ امر سے تکرار سمجھتا تھا بلکہ اُس نے دوسری عبادات مثلاً نماز و روزہ اور زکوٰۃ پر حج کو بھی قیاس کیا تھا کہ جس طرح یہ چیزیں اپنی اوقات کی تکرار کے ساتھ ساتھ منکر رہتی ہیں شاید یہی حال حج کا بھی ہوگا۔ مگر داری سے معلوم ہوتا ہے کہ نام اس سائل کا اقرع بن مالس تھا۔ مسلم الثبوت ہیں جو سائل کا نام سراقہ لکھا ہے درست نہیں کیونکہ سراقہ نے جس بات کا سوال کیا تھا اُس کو صیغہ امر سے کوئی تعلق نہ تھا وہ بات ہی الگ ہے قصداً اُس کا مسلم نے جابر بن عبد اللہ سے یوں ردایت کیا ہے کہ جناب سرور کائنات نے حجۃ اوداع میں فرمایا کہ جو تم میں سے ایسا ہو کہ اُس کے ساتھ بدی یعنی قربانی کا جانور نہ ہو تو اُس کو چاہئے کہ حلال ہو جائے اور حج کو عمرہ کوڑا لے یہ سن کر سراقہ بن مالک بن نعمان کھڑا ہوا اور عرض کیا کہ کیا اسی سال ہمارے لئے یہ حکم ہے یا ہمیشہ کے لئے حضرت نے جواب دیا کہ ہمیشہ کے لئے حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا جائز ہے۔

ع فصل السامو ربہ نوعان ع مطلق عن الوقت ع ومقید بہ

شرح ماوربہ کی دو قسمیں ہیں۔ شرح ایک مطلق عن الوقت اور دہ یہ ہے کہ ادا کرنا اُس کا کسی خاص وقت پر منحصر نہ ہو کہ اگر وہ وقت گزر جائے تو ماوربہ فوت ہو جائے مثال اُس کی زکوٰۃ اور عشر اور زندر مطلق ہے زکوٰۃ کا سبب مالک ہونا ایسے مال کا ہے جو نصاب کی مقدار ہو اور اُس کی شرط پورے ایک سال کا اُس مال پر گزرنا ہے اور صدقہ فطر کا سبب راس ہے یعنی ہر آدمی بچے صدقہ ہے آزاد ہو یا غلام اور مرد ہو یا عورت اور بڑا ہو یا چھوٹا اور شرط روز فطر ہے اور یہ دونوں کسی وقت معین کے ساتھ مقید نہیں تاکہ اُس وقت کے گزرنے کے بعد فوت ہو جائیں بلکہ جس وقت بھی دیئے جائیں گے ادا ہی قرار پائیں گے نہ تضایہی حال عشر اور زندر مطلق کا ہے شرح دوسرا مقید بالوقت اور دہ یہ ہے کہ جس کا تعلق وقت معین و محدود کے ساتھ ہو اس طرح کہ سوا اُس وقت کے دوسرے وقت میں اُس کا کرنا ادا نہ ہو بلکہ قضا ہو۔ جیسے نماز کہ وہ اپنے وقت کے باسرا دانیس ہوتی یا دوسرا وقت اُس کے لئے کسی طرح مشروع نہ ہو جیسے روزہ کہ وہ سوا دن کے نام مشروع ہے مگر یہ بھی جان لینا چاہئے کہ یہ وقت کبھی واجب سے تنگ نہیں ہوتا اسی طرح کہ چار رکعتوں کے ادا کرنے کے لئے اتنا وقت رکھا جائے کہ جس میں تین یا دو یا ایک رکعت سے زیادہ کی گنجائش نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں تکلیف مالا یطاق لازم آتی ہے مگر وہاں قضا مقصر رہتی ہے وہاں ایسا ہو سکتا ہے جیسے کسی پر آخری وقت میں کہ صرف تحریر کی گنجائش ہو نماز واجب ہوئی تو ظاہر ہے کہ ایسے وقت میں وہ نماز ادا نہیں کر سکتا اس لئے عرض قضا ہوگی۔

ع وحکم المطلق ان یکون الاداء واجباً علی التراخی بشرط ان لا یفوتہ فی العمر و علی

هذا قال محمد فی الجامع لو نذر ان یتکف شہراً ان یتکف ای شہراً شاء ولو

نذر ان یصوم شہراً ان یصوم ای شہراً شاء ع و فی الزکوٰۃ و صدقۃ الفطر والعشر

المذنب المعلوم انه لا یصیر بالتاخیر مفراً ع فانہ لو هلك النصاب سقط الواجب

ع والحائث اذا ذهب ماله وصار فقیراً کفر بالصوم ع و علی هذا ع لا یجوز قضاء

الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ ع لانه لما وجب مطلقاً وجب کاملاً فلا یخرج عن

العہدۃ باداء الناقص ع فیجوز العصر عند الاحمرار اداءً ولا یجوز قضاءً اھ و عن الکونجی
ان موجب الامر المطلق الوجوب علی الفور والمخلاف معہ فی الوجوب ولا خلاف فی
ان المسارعة الی الایتمام مندوب الیہا

شرح اور حکم مطلق کا یہ ہے کہ مامور بہ کا ادا کرنا تاخیر کے ساتھ بھی جائز ہے بشرطیکہ تمام عمر میں فوت نہ ہو اسی واسطے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ ایک مہینے کا اعتکاف کرے گا تو اس کو اختیار ہے کہ جس مہینے میں چاہے اعتکاف کرے اور اگر یہ نذر مانی کہ ایک مہینے کے روزے رکھے گا تو اختیار ہے کہ جس مہینے میں چاہے روزے رکھے۔ فاضل بشرط ان لا یفوت فی العمر کسی کو کیسے معلوم ہے کہ یہ کام تمام عمر میں فوت نہ ہو گا تو ایسی مجہول شرط لگانا باطل ہو گا۔ مولانا معانی اچانک موت پر احکام متفرع نہیں ہوتے بلکہ ظن غالب پر احکام چلتے ہیں کہا جاتا ہے کہ ہم فلاں دن یہ کام کریں گے۔ شرح اور زکوٰۃ و صدقہ فطر اور عشر میں محقق نہ سبب یہی ہے کہ تاخیر کرنے سے قصور وار نہیں ٹھہرتا کیونکہ زکوٰۃ کے لئے اللہ نے فرمایا ہے۔ دَاٰتُوْا الزَّكٰوةَ یعنی دو زکوٰۃ اپنے مالوں کی اور صدقہ فطر کے دینے کی بابت ایک حدیث صاحب ہدایہ نے بیان کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبے میں فرمایا کہ ادا کرو آذاد اور غلام چھوٹے اور بڑے کی طرف سے آدھا صاع گیہوں سے یا ایک صاع کھجور سے یا ایک صاع جو سے اس کو عبد اللہ بن ثعلبہ بن صعیر نے روایت کیا ہے اور بخاری و مسلم کی روایت میں ابن عمر سے یہ لفظ ہے۔ قرین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر الی آخر الحدیث یعنی فرض کی پیغمبر خدا نے زکوٰۃ فطر کی ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو سے اور عشر کے باب میں حضرت نے فرمایا فی ماسقت السماء والعیون او کان عشر یا العشر یعنی جس کو نذر کرے آسمان یا چشمہ یا زمین حر و تارہ ہو اس میں دسواں حصہ ہے جیسا کہ بخاری نے روایت کی ہے اور ان میں سے ہر ایک مامور بہ کا امر مطلق ہے اس لئے ان چیزوں کو دیر سے ادا کرنے میں مکلف مقصر نہ ہو گا۔ شرح پس اگر نصاب تلف ہو جائے تو واجب ذمے سے ساقط ہو جائے گا اور گناہ بھی نہ رہے گا اگر ادا نہ کرے زکوٰۃ میں تاخیر سے مقصر ٹھہرتا تو واجب ذمے باقی رہتا اور تاخیر کی وجہ سے گنہگار ہو جاتا۔ شرح اور حاشیہ یعنی قسم توڑنے والے کا مال جاتا رہا اور وہ محتاج ہو گیا تو اس کو چاہئے کہ کفارہ قسم کے عوض روزے رکھے چونکہ کفارہ مالیہ کا حکم مطلق ہے پس اگر باوجود قدرت مال کے کفارہ سے ادا کرنے میں دیر کی تو مقصر نہیں سمجھا جائے گا اور پھر مال تلف ہو کر روزے رکھ لئے تو اس صورت میں کفارہ مالیہ کا مواخذہ وار نہ ٹھہرے گا کیونکہ تاخیر کرنے سے مقصر نہیں ہوتا ہاں اگر امر مطلق جلدی پر محمول ہوتا تو کفارہ مالیہ پر مواخذہ وار ہوتا اور اس پر تین روزے رکھنا جائز نہ ہوتے اور فقدان مال کی وجہ سے گناہگار نہ ہوتا۔ شرح یعنی اس قاعدے کی بناء پر کہ امر مطلق کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ کا ادا کرنا تاخیر کے ساتھ جائز ہے یہ ضروری نہیں کہ فی الفور ادا کیا جائے۔ شرح اوقات مکروہ میں قضا کرنا نماز کا جائز نہیں کیونکہ اوقات مکروہ میں نماز پڑھنا ناقص ہے۔ اوقات مکروہ تین وقتوں کو کہتے ہیں (۱) آفتاب کے نکلنے کا وقت (۲) ٹھیک دوپہر کا وقت کہ آفتاب سر پر ہو (۳) آفتاب کے ڈوبنے کا وقت ان میں سے ہر وقت مکروہ ہے۔ شرح یعنی فوت شدہ نماز کا مل طور پر واجب ہوئی تھی کیونکہ جو مطلقاً واجب ہوتا ہے تو وہ کامل طور پر واجب ہوتا ہے پھر وقت ناقص میں ناقص طور پر ادا کرنے سے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا یعنی وجوب ساقط نہیں ہو گا اس لئے قضا کرنے کے لئے وقت نہ اختیار کرنا چاہئے جس میں کامل ناقص ہو جائے۔ شرح اور شام کے قریب جب آفتاب ڈوبنے کو ہو اسی دن کی نماز عصر ادا کرنا جائز ہو گا مگر قضا کا پڑھنا درست نہ ہو گا کیونکہ وہ وقت ناقص میں ادا نہیں ہوتی

وجہ یہ کہ جب وہ فوت ہو چکی تو اب پورا وقت اُس کا سبب ہوگا اور جب کہ سارا وقت قضا کا سبب ہوا جو کامل ہے تو تمام نماز بھی اُس وقت میں کامل واجب نہ ہوگی پس وہ نماز بغیر وقت کامل کے ادا نہ ہو سکے گی اسی لئے کل کے عصر کی نماز آج کے وقت ناقص میں ادا نہ ہو سکے گی اور آج کے عصر کی نماز ایسے وقت میں ادا ہو جاتی ہے مگر ناقص طور پر کیونکہ جب اسی دن کی نماز عصر وقت کے اجزائے صحیح میں ادا نہ ہوئی تو اُس کے لئے وقت ناقص سبب بن جائے گا اور اس وجہ سے وہ وقت ناقص میں ادا ہونے کے قابل ہوگی جیسا کہ بوجہ نقصان سبب کے ناقص طور پر واجب ہوئی تھی اور کل کی نماز عصر کا سبب فوت شدہ وقت ہے اور پورا وقت باعتبار اکثر اجزاء کے کامل ہوتا ہے گو کہ بعض اجزائے ناقص بھی اُس میں شامل ہوں اس لئے کل کے عصر کی قضا سوائے وقت کامل کے صحیح نہیں ہو سکتی اور سوائے عصر کے اور کسی نماز کا سبب وقت ناقص نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر ابو الحسن کرخی حنفی نے یہ روایت کی ہے کہ امر مطلق کا موجب یہ ہے کہ فوراً ادا کرنا واجب ہے تاخیر کرنا درست نہیں اور یہ اختلاف کرخی کے ساتھ نفس وجوب میں ہے کہ وہ مامور مطلق کو فوراً ادا کرنا واجب کہتے ہیں ورنہ جلد مامور کا بجالانا جہور کے نزدیک مستحب ہے پہلا مذہب عامہ حنفیہ کا تھا اور شافعیہ اور بعض معتزلہ اور تمام اہل حدیث ابو الحسن کرخی کے موافق ہیں اور بعض علما کا مذہب یہ ہے کہ مامور مطلق سے مدیر سمجھی جاتی ہے وہ جلدی بلکہ ان میں سے ہر ایک چیز خاص قرینے سے مفہوم ہوتی ہے اُن کے نزدیک جلدی سے یہ مراد ہے کہ مامور بہ کو اول وقت کے بعد ادا کرے اور بعض نے کہا ہے کہ امام ابو یوسف بھی کرخی کے ہم خیال ہیں اور خود امام شافعی کا مذہب عامہ علمائے حنفیہ کی طرح تاخیر ہے بہر صورت جن کا مذہب یہ ہے کہ فی الفور ادا کرنا چاہئے اُن کی مراد یہ ہے کہ دیر کرنے میں گناہ گار ہو گا نہ یہ کہ دیر کرنے میں قضا ہو جائے گا اور عامہ حنفیہ کہتے ہیں کہ دیر کرنے میں گناہ گار بھی نہیں ہوتا ہاں اگر اگر عمر میں یا موت کے وقت بھی نماز ادا کیا تو ضرر گناہ گار ہوگا۔ کرخی وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مالک نوکر کو حکم دے کہ مجھ کو پانی پلا تو اُس سے ضروریہ سمجھا جائے گا کہ پانی جلد پلانا چاہئے پھر اگر نوکر دیر کرے گا تو ہر ذی فہم کے نزدیک ذم و عقاب کا سزاوار سمجھا جائے گا اسی لئے امر عبادت میں احتیاطاً جلدی کرنی چاہئے ورنہ گناہ گار ہوگا کیونکہ دیر کرنا فوت کر دینا ہے اور یہ معلوم نہیں کہ دوسرے وقت میں ادا کرنے پر قادر ہو سکے گا یا نہیں پس اگر اُس کو دوسرے وقت میں ادا نہ کر سکا تو عبادت فوت ہوئی اور عبادت کا فوت کرنا حرام ہے جواب اس کا یہ ہے کہ کلام ایسے امر میں ہے جس کے ساتھ کوئی قرینہ موجود نہ ہو اور مثال مذکور میں محبت کا مقصود ہونا باعتبار عرف و عادت کے سمجھا جاتا ہے اور دیر کر دینا فوت کر دینا نہیں اس لئے کہ وقت کے کسی نہ کسی جو کو پا کر ادا کرنے پر قادر ہے اور ایسا بہت کم واقع ہوتا ہے کہ ناگہانی طور پر مر جائے۔ اس لئے مسائل شرعی کی بنیاد ایسے اتفاقی واقعات پر قائم نہیں ہو سکتی اس تمام بحث سے ثابت ہوا کہ امر مطلق میں دھیل واجب ہے اگر ایسا نہ ہو تو اپنے موضوع کے خلاف ہو جائے گا کیونکہ امر مطلق تو آسانی اور سہولت کے لئے ہے پھر اگر اُس سے جلدی مقصود ہو تو اُس کا اصلی فائدہ مٹ جائے اور آسانی باقی نہ رہے۔

ع و اما الموقت فنوعان ع نوع یکون الوقت ظرفاً للفعل حتی لا یشتراط استیعاب کل الوقت بالفعل ع کالصلوة ع ومن حکم هذا النوع ان وجوب الفعل فیہ لا ینافی وجوب فعل الخرفیہ من جنسہ حتی لو نذر ان یصلی کذا و کذا رکعة فی وقت الظهر لزمہ ع ومن حکمہ ان وجوب الصلوة فیہ لا ینافی صحۃ صلوة اخری فیہ حتی لو شغل جمیع وقت الظهر بغیر الظہر یجوز ع ومن حکمہ انہ لا یتادی المامور بہ الابنیۃ معینۃ لاندہ غیرہ

لما كان مشروعاً في الوقت لا يتعين هو بالفعل وان ضاق الوقت لان اعتبار النية باعتبار
المزاحم وقد بقیة المزاحمة عند ضيق الوقت مع والنوع الثاني ما يكون الوقت معياراً
له مع وذلك مثل الصوم فانه يتقدر بالوقت وهو اليوم مع ومن حكمه ان الشرع اذا
عين له وقتاً لا يجب غيره في ذلك الوقت ولا يجوز اداء غيره فيه حتى ان الصحيح المقيم
لو اوقع امساكه في رمضان عن واجب اخريquem عن رمضان لاعماله نوى -

شرح اردو وقت کی درتسمیں ہیں۔ مثلاً مع ایک قسم وہ ہے جس میں وقت فعل کا ظرف ہو اس میں یہ شرط نہیں کہ کل وقت فعل کو
مستوعب ہو مستوعب نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ اصطلاح میں ظرف ایسا وقت ہوتا ہے جو واجب سے زیادہ کی گنجائش رکھتا
ہے مثلاً جیسے نماز کا وقت کہ اگر طریقت سنت پر اس میں نماز پڑھی جائے اور ضرورت سے زیادہ دیر نہ لگائی جاوے تو وقت
اتنا فالتو بیچ رہتا ہے کہ سو اس وقت نماز کے دوسری نماز بھی اس میں ہو سکتی ہے۔ مثلاً مع حکم اس نوع کا یہ ہے کہ کسی فعل کا اس
میں واجب ہونا اس امر کے متناہی نہیں کہ دوسرا فعل اسی جنس کا اس میں واجب ہو مثلاً کسی شخص نے یہ نذر مان لی کہ دو بار رکعت
نفل پڑھوں گا تو اسے نذر کا پورا کرنا اس پر لازم ہوگا۔ مثلاً مع اور اس نوع کا حکم یہ بھی ہے کہ اس میں ایک نماز وقتی کے فرض ہونے
سے دوسری غیر وقتی نماز کا پڑھنا متناہی نہیں مثلاً کوئی شخص ظہر کے تمام وقت میں فرض ظہر کو پچھو کر اور نہ ازیں قضا یا نوافل پڑھتا رہا
تو وہ نماز میں قضا یا نوافل درست ہوں گی اگرچہ بوجہ ترک کر دینے فرض ظہر کے گناہ گار ضرور ہوگا۔ مثلاً مع اور اس نوع کا حکم یہ بھی
ہے کہ جب تک نیت معین نہ کرے مامور بہ ادا نہیں ہوگا کیونکہ جب مامور بہ کے سوا غیر تھے کا ادا کرنا اس میں درست نہ ہو مامور بہ
کا تعین نیت کے بغیر صرف فعل سے نہیں ہوگا خواہ وقت تنگ ہی رہ جائے یہاں تک کہ اس میں نیت کی گنجائش نہ ہو لیکن تعین
فہ سے ساقط نہیں ہو سکتی کیونکہ بوجہ موجود ہونے مزاحم اور مخالفت کے نیت کا اعتبار کرتے ہیں اور مزاحمت تنگی وقت پر بھی
موجود ہے لہذا نیت معینہ کا ہونا شرط ہے تنگی کسی سبب سے پیدا ہو گئی ہے ورنہ دراصل وقت میں بڑی گنجائش ہے اور صرف
زبان سے یا دل سے معین کر دینے سے تعین نہیں ہو سکتا جب تک کہ ادا بھی نہ کرے مثلاً کسی نے اول وقت کو ادا کرنے کے
لئے متعین کیا مگر ادا درمیان وقت میں کیا تو یہ درمیان ہی حصہ متعین ہو جائے گا اور یہ قضا نہیں سمجھا جائے گا مثلاً عانت کو کفارہ قسم کے
لئے ان میں سے کسی ایک کا اختیار ہے کہ یا ایک غلام کو آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس آدمیوں کو کھانا پہنائے
پھر اگر وہ ان میں سے ایک کو دل یا زبان سے متعین کر دے تو اللہ کے نزدیک اس وقت تک متعین نہیں ہو سکتا جب تک ادا
نہ کرے پس اگر اس نے اپنی پہلی منشاء کے خلاف ادا کیا تو وہی متعین ہو جائے گا مثلاً ارادہ اس کا غلام آزاد کرنے کا تھا اور اب
دس مسکینوں کو کھانا کھلایا تو وہی متعین ہو جائے گا اور یہ اللہ کی عنایت ہے کہ اس نے اس بات کا بندے کو اختیار دیا کہ وقت کے
کچھ حصے میں عبادت کرے اور کچھ حصہ اپنے کام میں صرف کرے حالانکہ رب کا حق یہ ہے کہ سارا وقت بندے کا بندگی میں صرف
ہو۔ مثلاً مع دوسری قسم موقت کی یہ ہے کہ وقت اس کا معیار ہو معیار سے مراد یہ ہے کہ وقت مامور بہ کو بالکل مستوعب ہو اس
سے زیادہ نہ ہو مثلاً جیسے روزہ کہ تمام دن میں پورا ہوتا ہے جتنا بڑا دن ہوتا ہے اتنا ہی بڑا روزہ ہوتا ہے اور جتنا دن چھوٹا ہوتا ہے
اتنا چھوٹا روزہ بھی ہوتا ہے دن کے بڑھنے گھٹنے کے ساتھ روزہ بھی بڑھتا گھٹتا رہتا ہے۔ مثلاً مع اور حکم اس قسم کا یہ ہے کہ
جب شرع نے اس کا وقت معین کر دیا تو مامور بہ کے سوا دوسرا فعل اس میں درست نہ ہوگا اور غیر مامور بہ کا ادا کرنا ناجائز ہوگا جیسا کہ

اگر کسی ایسے شخص نے جو تہہ دست ہے اور مقیم ہے کسی اور روزہ واجب یا قضا وغیرہ کو ماہ رمضان میں ادا کرنا چاہا تو وہ روزہ رمضان ہی سمجھا جائے گا اور نیت غیر رمضان کی باطل ہوگی کیونکہ جب کہ شرع نے روزے کا معیار ایک صفت کے ساتھ مقرر کر دیا تو مکلف کو اُس صفت کے متغیر کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا جیسے کوئی آدمی ایک کام کرنے کا ٹھیکہ لے اور کام کرنے کے بعد اُس وقت میں ثواب کا قصد کرے تو ثواب نہیں ہو سکتا بلکہ وہ اجارہ ہی ہوگا۔

ج و اذا نذفع المزامح في الوقت سقط اشتراط التعيين فان ذلك لقطع المزامحة
ج ولا يسقط اصل النية لان الامساك لا يصير صوماً الا بالنية فان الصوم شرعاً هو
الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهاراً مع النية ج وان لم يعين الشرع له
وقتا فانه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد حتى لو عين العبد اياماً لقضاء رمضان
لا يتعين هي للقضاء ويجوز فيها صوم الكفارة والنفل ويجوز قضاء رمضان فيها وغيرها
ج ومن حكم هذا النوع انه يشترط تعيين النية لوجود المزامحة۔

شرح مطلب یہ ہے کہ مامور وقت میں بوجہ معیار ہونے کے تعین نیت کی شرط باقی نہیں رہتی کیونکہ شرط تعین نیت مزامحت قطع کرنے کے واسطے محقق اور جب کوئی مزامح ہی نہیں تو اس شرط کی بھی ضرورت نہیں اور تعین کی نیت کے ساقط ہونے سے یہ مراد ہے کہ رمضان کے روزے کی نیت میں رمضان کی تعین کرنا درست نہیں کیونکہ وقت اُس کا معیار ہے۔ جس میں دوسرے روزے کی گنجائش نہیں اور امام شافعی کے نزدیک اُس کی تعین ضرور ہے جیسا کہ نماز کی نیت میں تعین ضرور ہے حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اطلاق بمنزلے تعین کے ہے کیونکہ رمضان کے وقت میں سوائے فرضی روزے کے دوسرا روزہ جائز نہیں تو مطلق روزے کی نیت سے بھی وہی فرضی روزہ مقصود ہوگا جیسا کہ مکان میں تہانید ہو اور کوئی دروازہ پر کھڑے ہو کر آواز دے کر اے آدمی باہر آتو لا محالہ وہی مقصود بالذات ہوگا اور وہی باہر آئے گا۔ **مثلاً** اور اصل نیت ساقط نہیں ہوتی کیونکہ صرف کھانے پینے اور جماع سے ترکنا بغیر نیت کرنے کے روزہ نہیں کہلانے کا شرع میں روزے کی تعریف یہی ہے کہ دن کو کھانے پینے اور جماع کرنے سے روزے کی نیت کے ساتھ اپنے آپ کو روکنا یہ رو ہے امام نوویؒ پر کہ وہ کہتے ہیں کہ سرے سے ہی نیت کی حاجت نہیں کیونکہ جو شخص روزے کا اہل ہے وہ کھانا پینا اور صحبت جماع کرنا صحیح صادق سے آفتاب کے ڈوبنے تک چھوڑ دے تو اُس کا یہ فعل روزہ رمضان سمجھا جائے گا تو اُس نے روزے کی نیت نہ بھی کی ہو مگر اس میں بندے پر جب لازم آتا ہے اور شرع نے کھانے پینے اور صحبت جماع کے ترک کر دینے کو کوہ عبادت سے روزہ رمضان کے لئے معین کر دیا ہے اور عبادت بدون نیت کے درست نہیں۔ چونکہ رمضان روزے کا معیار ہے اس لئے اگر کوئی شخص نیت فقط روزے کی کرے کہ میں روزہ اللہ کار کھوں گا اور معین نہ کرے یا نیت نفل کی کی تو روزہ رمضان کا درست ہو جائے گا اور اگر رمضان کے چہینے میں دوسرے واجب کی نیت کی تو رمضان کا روزہ اُس نیت سے بھی ادا ہو جائے گا مگر مسافر بھول کر ایسا کرے کہ بجائے فرضی روزے کے کسی دوسرے واجب روزے مثلاً قضا یا کفارے کی نیت کر لے تو اس کا وہی روزہ واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے کیونکہ فرضی روزہ تو بسبب سفر کے اس کے ذمے سے ساقط ہو چکا ہے اب اُسے اختیار ہے جیسا روزہ چاہے رکھ لے۔ صاحبینؒ کہتے ہیں کہ مسافر سے بھی رمضان ہی کا روزہ واقع

ہوگا کیونکہ روزہ ماہ رمضان جیسا بسبب چاند دیکھنے کے مقیم کے حق میں لازم ہو جاتا ہے ویسا ہی مسافر کے حق میں اور مسافر کو جو روزے کے افطار کی رخصت دی گئی ہے وہ اُس کی آسائش و آرام کے لئے دی گئی ہے اور جب کہ اُس نے اس اجازت سے فائدہ نہ اٹھایا تو اب وہ منسوخ ہو کر حکم اصل کی طرف رجوع کر جائے گا اور اسی لئے حکم ہے کہ جب مسافر کو روزے سے کچھ نقصان نہ ہوتا ہو تو اُس کو سفر میں روزہ رمضان رکھنا مستحب ہے اور اگر مسافر ایام رمضان میں روزہ نفل کی نیت کر لے تو اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ سے دو قول مروی ہیں حسن بن زیاد نے امام سے یہ روایت کی ہے کہ نفل ہی کا روزہ واقع ہوگا اور ابن سماع کی روایت امام سے یہ ہے کہ نفل کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ہوگا اور اگر مرض رمضان میں کسی دوسرے روزے کی نیت کر لے تو اُس کا بھی روزہ رمضان کا ہوگا کیونکہ اس کو افطار کی اجازت بسبب عجز حقیقی کے دی گئی تھی اور عجز حقیقی یہ ہے کہ روزہ رکھنے پر قادر نہ ہو اور جب اُس نے روزے کی محنت اپنے اوپر گوارا کر لی تو معلوم ہوا کہ عاجز نہیں اور یہی مختار ہے صاحب توفیح نے یہ کہا ہے کہ اُس کا روزہ وہی ہوگا جس کی اُس نے نیت کی کیونکہ اُس کو اجازت عجز نقدیری پر کہ زیادتی مرض کا خوف ہے دی گئی ہے تو یہ بھی مسافر کے حکم میں ہے شیخ عبدالعزیز نے دونوں قولوں میں یوں محاکمہ کیا ہے کہ اگر مرض ایسا ہو جس کو روزہ نقصان پہونچاتا ہے جیسے تپ یا آنکھ کی بیماری تو ایسی حالت میں مسافر اور مریض کا ایک حکم ہے اور اس صورت میں جو نیت کرے گا وہی روزہ صحیح ہوگا اور اگر ایسا مرض ہے جس کو روزہ نقصان نہیں پہونچاتا جیسے بدسجی وغیرہ تو اس صورت میں کسی روزے کی بھی نیت کرے مگر رمضان کا ہوگا کیونکہ اب اصلی عاجزی اس میں مقصود ہے مگر یہ محاکمہ درست نہیں کیونکہ جو مرض ایسا ہے کہ اُس کو روزہ مضرت نہیں پہونچاتا وہ اس بحث ہی سے خارج ہے اور جو مرض ایسا ہے کہ اُس میں روزے سے زیادتی کافی الحقیقت خوف ہے تو اُس میں لامحالہ روزے کے افطار کی اجازت ہے تاکہ مرض ترقی پذیر نہ ہو بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ یہ محاکمہ ایسا ہے کہ جس کو سوا طبیب کے دوسرا نہیں سمجھ سکتا اور جو شخص الشد پر توکل کرے اُس کی اطاعت میں مشغول ہوتا ہے اُس کو ایسی تقیش کی طرف کب نظر ہوتی ہے مگر یہ اعتراض صحیح نہیں اس لئے کہ تمیم بھی ایسے مریض کے لئے جائز ہوا ہے جس کو پانی کے استعمال سے ازدیاد مرض کا خوف ہے پھر یہ بات توکل اور شغل عبادت الہی کے منافی نہیں۔

فصل ششم اور اگر مامور بہ موقت کا شرع نے کوئی خاص وقت مقرر نہیں کیا تو بندے کے اپنی رائے سے معین کرنے سے وقت معین نہ ہوگا مثلاً کسی شخص نے قضا نے رمضان کے واسطے چند دن معین کر دیئے تو اس کے معین کرنے سے وہ قضا ہی کے واسطے خاص نہیں ہو جاتے اگر ان دنوں میں اُس شخص نے نفل روزے رکھ لئے یا کفارے کے روزے رکھے تو درست ہوں گے قضا نے رمضان پھر اور دنوں میں رکھ سکتا ہے۔ **فصل ہفتم** حکم اس نوع مامور موقت کا جس کا وقت شارع نے معین نہیں کیا یہ ہے کہ اس کے واسطے نیت کا معین کرنا شرط ہے کیونکہ اس میں مزاحم موجود ہے اس لئے رات سے نیت کرنا اور تعین روزے کا کرنا ضرور ہے اور نفل یا واجب کی نیت سے روزہ قضا نہیں ہو سکتا اور قضا نے رمضان کے واسطے شرط ہے رات سے نیت کرنا اور تعین روزے کا کرنا اور نفل یا واجب کی نیت سے روزہ قضا نہیں ہو سکتا کیونکہ سوائے رمضان کے اور ہر ایک دن میں نفل کا روزہ جائز ہے۔ پس اگر رات سے قضا نے روزہ کا قصد نہ کر لے گا وہ روزہ نفل ہو جائے گا البتہ نذر معین کا روزہ مطلق نیت سے اور نفل کی نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے مگر کسی دوسرے واجب کی نیت سے جیسے قضا یا کفارہ ہے وہ ادا نہیں ہو سکتا اور نہ اُس میں نیت سے نیت کرنا شرط ہے کیونکہ فی نفسہ معین ہے جیسا کہ رمضان معین ہے۔

اع ثم للعبد ان يوجب شيئاً على نفسه موقداً وغيره موقتاً وليس له تغيير حكم الشرع
مثالہ اذا نذر ان يصوم يوماً بعينه لزمه ذلك لو صامه عن قضاء رمضان او عن

کفارة یبینه جاز لان الشرع جعل القضاء مطلقاً فلا یتکون العبد من تغیره بالتقید
 لغیر ذلک الیوم مع ولا یلزم علی هذا ما اذا صامه عن نفل حیث یقع عن المندور
 لا عن مانوی مع لان النفل حق العبد اذ هو یستبد بنفسه من ترکہ وتحقیقه فجاز
 ان یؤثر فعله فیما هو حق مع لا فیما هو حق الشرع مع وعلی اعتبار هذا المعنی مع قال
 مشائخنا اذا شرط فی الخلع ان لا نفقة لها ولا سکنی سقطت النفقة دون السکنی حتی
 لا یتکون الزوج من اخراجها عن بیت العدة لان السکنی فی بیت العدة حق الشرع
 فلا یتکون العبد من اسقاطه بخلاف النفقة مع **فصل الامر بالشیء یدل علی احسن**
الماوریه -

مشاع پھر بندہ مکلف کو یہ اجازت ہے کہ اپنے اوپر کسی شے کو واجب کرے موقت یا غیر موقت مگر شرعی حکم کو متغیر نہیں کر
 سکتا مثلاً کسی شخص نے کسی خاص دن کا روزہ رکھنے کی نذر مانی تو یہ اس پر لازم ہو گیا لیکن اگر اس دن اس نے قضا کے رمضان کا روزہ
 رکھ لیا یا کفاره قسم کا روزہ رکھ لیا تو درست ہو گا کیونکہ شریعت نے قضا کے واسطے مطلق ادا کرنے کا حکم دیا ہے چنانچہ قرآن میں
 وارد ہے۔ **فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْهُ يَوْمًا يُخَرُّ** یعنی جو شخص تم میں سے بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے دنوں
 میں گنتی پوری کر دے اس میں ایام کا لفظ مطلق ہے پس بندے کے متعین کرنے سے متعین نہ ہو گا کیونکہ اس صورت میں حکم شرع
 کا تغیر لازم آتا ہے کہ شرع نے تو مطلق فرمایا اور بندہ مقید کرتا ہے اور یہ جائز نہیں۔ **مشاع** لیکن اس تقریر سے یہ اعتراض
 لازم نہیں آتا کہ اگر اس دن میں جس کو نذر کے واسطے خاص کر لیا ہے نفلی روزہ رکھ لیا تو نفلی روزہ ادا نہ ہو گا بلکہ نذر کا روزہ سمجھا
 جائے گا اور اس میں مقید کو اس قید کے ساتھ متغیر کرنا ہے کہ اس دن جس میں روزہ نذر کی نیت کی ہے اس کا رکھنا جائز نہیں حالانکہ
 شرع نے اس میں کوئی قید نہیں لگائی اور مطلق رکھا ہے یعنی کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے پس جب کہ نفل کا روزہ اس دن
 رکھنے سے جو دن نذر کے واسطے خاص کیا ہے نذر کا روزہ ہو جائے گا تو اس سے مطلق میں تغیر لازم آئے گا اور وہ تغیر یہ ہے کہ
 اس دن تو جائز نہیں اس کے سوا ہر دن جائز ہے اس کا جواب یہ ہے۔ **مشاع** اس لئے کہ نفل بندے کا حق ہے کیونکہ نفل روزہ
 کا بندے کو اختیار ہے رکھے یا نہ رکھے لہذا بندے کا فعل اس عبادت میں اثر کرے گا جو اس کا حق ہے اور وہ اثر یہ ہو گا کہ
 نفل اس وقت میں مشروع نہ رہے گا اس طرح کہ اس پر روزہ نفل کا روزہ نذر کے ساتھ بدلنا واجب ہو جائے گا کیونکہ نفل کے
 روزے سال کے تمام دنوں میں رکھ سکتا ہے علاوہ اس کے اس نذر پری و تغیر سے اس پر کوئی گناہ بھی عائد نہیں ہوتا۔ **مشاع**
 مگر شرع کے حق میں بندے کا فعل اثر نہیں کرے گا چنانچہ قضائی رمضان یا کفاره قسم کا روزہ بندے کے متعین کرنے سے متعین
 نہیں ہو سکے گا کیونکہ یہ حق شرع کا ہے اور بندہ شرع کے حق کو متغیر نہیں کر سکتا پس اگر نذر کے مقرر کئے ہوئے دن میں بھی قضائی
 رمضان کا روزہ یا کفاره قسم کا روزہ رکھ لے گا تو جو رکھا ہے وہی واقع ہو گا نذر کا نہ مانا جائے گا۔ **مشاع** یعنی اس وجہ سے کہ
 بندے کا تصرف خاص اس کے اپنے حق میں اثر رکھتا ہے نہ شرع کے حق میں۔ **مشاع** ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر غاوند

زوجہ دونوں نے خلع کرنے کے وقت یہ شرط کرائی کہ عورت کے واسطے نہ نفقہ ہوگا اور نہ رہنے کو مکان عدت گزارنے کے واسطے دیا جائے گا تو نفقہ کو ساظ ہو جائے گا مگر مکان دینا ہی پڑے گا خاص اُس عورت کے گھر سے نہیں نکال سکے گا کیونکہ عدت گزارنے کے واسطے گھر دینا شرع کا حق ہے بندہ اُس کو ساظ نہیں کر سکتا خدا نے پاک نے فرمایا ہے وَلَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بَيْوتِهِنَّ وَلَا تَحْجُزْنِ وَلَا تَحْجُزْنَ وَبِكَيْفٍ شَوْهَرٍ كَوْنَهُنَّ كَوْنَهُنَّ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کا اپنے عدت کے مکان میں رہنا حق شرع کا ہے ہاں نفقے میں اختیار ہے کیونکہ وہ اس بات کا عوض ہے کہ عورت اپنے نفس پر شوہر کو اختیار دیتی ہے اور نیز روزی کے گمانے سے روک دی جاتی ہے۔ **شرح** کسی شے کے کرنے کا حکم دینا اس شے کے سُنِّ عینِ اچھا ہونے پر دلالت کرتا ہے حسنِ دفع کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے (۱) شے کا صفت کمال ہونا بخوبی ہے اور صفت نقصان ہونا بُرائی ہے جیسے علم کہ یہ اچھی چیز ہے اس لئے کہ انسان کے لئے صفت کمال ہے اور جبل بُری چیز ہے کیونکہ انسان کے واسطے صفت نقصان ہے (۲) اغراضِ دنیوی کے مناسب ہونا بخوبی ہے اور اُن کے نامناسب ہونا بُرائی چنانچہ شیریں اچھا ہے کیونکہ طبیعت اُس کو پسند کرتی ہے اور تلخ بُرا ہے اس لئے کہ طبیعت کو اُس سے نفرت ہے (۳) جس کی وجہ سے اُس کا فاعل مرح و ثواب کا مستحق ہو وہ چیز حسن ہے اور جس کی وجہ سے اُس کا فاعل ذم و عقاب کا مستوجب ہو وہ چیز قبیح ہے چنانچہ طاعت حسن ہے اور معصیت قبیح ہے پس اس بات پر اسلام میں ہر مذہب کے علماء کا اتفاق ہے کہ افعال کا حسن و قبیح پہلے دونوں معنی کی رو سے عقلی ہے اختلافِ تیسری قسم میں ہے کہ آیا افعال کا ایسا حسن و قبیح عقلی ہے یا شرعی اشاعرہ و شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ شرعی ہے شرع کے درود سے قبل تمام افعال جیسے ایمان و کفر اور نماز و روزہ وغیرہ بلا رہیں ان میں سے نہ کسی فعل پر استحقاقِ عذاب مترتب ہو سکتا ہے نہ استحقاقِ ثواب شائع نے بعض کو ترتبِ ثواب کا مستحق بنا کر اُس کی نسبت امر کیا ہے اور بعض کو ترتبِ عذاب کا مستحق کر کے اُس سے منع کیا ہے اس معاملے میں حکمت و عقل کو دخل نہیں پس جس کام کا شارع نے حکم دیا وہ حسن ہے اور جس سے منع کیا ہے وہ قبیح ہے اور اگر شارع نیک کام کو بُرا کہتا تو وہ بُرا ہوتا اور بُرے کو اچھا بتاتا تو وہ اچھا ہوتا حنفیہ اور معتزلہ اور صوفیہ کے نزدیک ایسا حسن و قبیح بھی عقلی یعنی واقعی ہے۔ لیکن متاخرین علمائے سننہ یہ کہتے ہیں کہ جو حسن و قبیح عقلی ہے وہ اس بات کو نہیں چاہتا کہ اُس میں حکم الہی بھی بندے کے لئے صادر ہو وہاں وہ لائق اور مستحق اس بات کے ہوتا ہے کہ اُس میں حکم الہی نازل ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہے ترجیح بلا مرجح نہیں فرماتا اور اچھی چیز کو بُرا اور بُری کو اچھا نہیں قرار دیتا بلکہ جو واقعی اچھی ہوتی ہے اُس کی نسبت حکم دیتا ہے اور جو بُری ہوتی ہے اُس سے منع کرتا ہے مصنف نے جو کہا ہے۔

ع اذ اکان الامر حکما لان الامر لیبیان ان المامور به مما ینبغی ان یوجد
فاتقنی ذلک حسنہ مع ثم المامور به فی حق الحسن نوعان مع حسن بنفسه مع وحسن
لغیره مع فالحسن بنفسه مع مثل الایمان باللہ وشکر المنعم والصدق والعدل و
الصلوة ونحوها من العبادات الخالصة مع فحکو هذا النوع انه اذا وجب علی العبد
اداءه لا یسقط الا بالاداء وهذا فیما لا یحتمل السقوط مثل الایمان باللہ تعالیٰ
مع واما ما یحتمل السقوط فهو یسقط بالاداء۔

فتوح یعنی جب کہ امر یعنی حکم دینے والا حکیم ہو کیونکہ امر مامور بہ کی نسبت یہ بتلاتا ہے کہ یہ شے پائے جانے کے لایق ہے اس سے اس کا اچھا ہونا یا یاگیا اس بات سے یہی مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ چونکہ حکیم ہے تو وہ بندے کے لئے جو کچھ حکم دے گا اُس سے ثابت ہوگا کہ وہ کام اچھا ہے پس اصل حاکم اللہ ہے اور شرع کھولنے والی ہے حتیٰ کہ جب تک اللہ تعالیٰ رسول کو بھیج کر اور اپنا کلام نازل کر کے حکم نہ دے تب تک کوئی حکم حسن و قبح اور امر و نہی کا نہ ہوگا معتزلہ اور امامیہ اور کرامیہ اور براہمہ اس رائے کے خلاف ہیں اُن کے نزدیک حسن و قبح ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم کا موجب ہے اس لئے کہ اُس کے سوا کوئی اور حاکم نہیں اگر بالفرض نہ شرع ہوتی اور نہ رسول مبعوث ہوتے اور اللہ تعالیٰ افعال ایجاد کرتا تب بھی یہ احکام اُسی طرح واجب ہوتے جس طرح شرع نے واجب کئے ہیں۔ **شرح** پھر مامور بہ باعتبار حسن کے دو قسم ہے اور یہ اس بنا پر ہے کہ حسن و قبح عقلی ہے نہ شرعی یعنی محض امر و نہی کی وجہ سے حسن و قبح نہیں ہو سکتا بلکہ افعال میں خود اُن ذات کی وجہ سے حسن و قبح ہے یا کسی دوسری شے کی وجہ سے اس صورت میں مامور بہ دو قسم پر منقسم ہوا۔ **فتوح** ایک حسن بنفسہ۔ **شرح** اور دوسرا حسن لغیرہ۔ **فتوح** پس حسن بنفسہ وہ ہے جس کی اپنی ذات میں خوبی ثابت ہو۔ **شرح** جیسے اللہ پر ایمان لانا۔ منہم کا شکر ادا کرنا۔ سچ بولنا۔ عدل کرنا اور نماز پڑھنا اور اسی قسم کی عبادات خالصہ عقل و نقل حکم دیتی ہے کہ یہ تمام چیزیں اچھی ہیں۔ **شرح** پس حکم اس حسن کا یہ ہے کہ جب بندے پر اس کا ادا کرنا واجب ہو اُن ادا کئے بغیر ساقط نہیں ہوگا مگر یہ اُس عبادت میں ہے جس میں ساقط ہونے کا احتمال نہیں مثلاً اللہ پر ایمان لانا کہ یہ ہر ماعقل و بالغ پر لازم ہے اور وجوب کے بعد کسی طرح ساقط نہیں ہو سکتا اور جب کہ ساقط نہیں ہو سکتا تو حالت اکراہ میں زائل نہیں ہو سکتا پس اگر کوئی کافر مومن پر کلمہ کفر کہنے کے لئے جبر کرے تو ایسا کلمہ زبان سے کہہ دینا جائز ہے بشرطیکہ دل میں تصدیق باقی ہو پس اقرار زبانی ساقط ہو سکتا ہے لیکن تصدیق ساقط نہیں ہو سکتی کیونکہ ایمان میں تصدیق و اعتقاد اصل ہے اور تصدیق کی خوبی اُس کی ذات میں ثابت ہے کیونکہ عقل حکم کرتی ہے کہ غایتی منہم کا شکر ادا کرنا واجب ہے مصنف اگرچہ ایمان کا لفظ لائے ہیں جو شامل ہے تصدیق اور اقرار کو مگر مراد یہاں تصدیق ہی ہے کیونکہ ایمان میں اصل ہے اور تصدیق عبارت ہے اذعان اور قبول سے اور حقیقت میں رنگ پکڑنا ہے رنگ قبول سے اور منور ہونا ہے نوریت پس اللہ کے وجود اور وحدانیت اور تمام صفات کو قبول کرنا اور جو کچھ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے پاس سے لائے ہیں اُس کو ماننا سب ایمان میں داخل ہیں لغت میں بھی ایمان کے معنی اعتقاد کرنے اور قبول کرنے کے ہیں پس ایمان کے لغوی معنی شرع میں بھی ماخوذ ہیں صرف شارع نے اُس کو اشیائے مخصوصہ کے ساتھ مقید کر دیا ہے چنانچہ بخاری و مسلم نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت جبریلؑ نے اُس کو اشیائے مخصوصہ سے پوچھا کہ ایمان کیا ہے تو آپ نے فرمایا اَنْ تُوْحَمَ بِاللّٰهِ وَمَلَاٰئِكَتِهِ وَکُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْاٰخِرَہُ وَتَوَحَّیْ بِالْقَدْرِ خَیْرًا وَشَوْکَ اِیْمَانٍ یہ ہے کہ تو دل سے مانے اللہ کو اور اُس کے فرشتوں کو اور اُس کی کتابوں کو اور اُس کے پیغمبروں کو اور قیامت کو اور تقدیر کو مانے سبلی یا بیری اور تصدیق کے معنی وہ ہیں جن کو منطقیین نے علم کی ایک قسم گردانا ہے یعنی ایک چیز کو دوسری کے ساتھ ذہن میں نسبت یقینی دینا اور تصدیق اس معنی میں تصور کے مقابل ہے مثلاً گرمی و سردی دو کیفیتیں ہیں جن کو آگاہ نہیں دیکھ سکتی مگر اُن کو سمجھتے اور جانتے ہیں پس اُن کے سمجھنے اور جاننے کے وقت جو صورت ذہن کے سامنے آکر کھڑی ہوتی ہے اُسی کو تصور کہتے ہیں یعنی ہر ایک چیز کے لئے جو ایک خاص خیال ذہن میں ہے وہی اُس چیز کا تصور ہے مگر جمعی تک کہ نہ خواہیال ہے اور اس خیال کے ساتھ انسان نے اپنی رائے کو دخل دیا اور اپنی عقل سے اُس کی نسبت کچھ حکم لگایا مثلاً اپنے ذہن میں یہ اعتقاد کیا کہ گرمی کی یہ خاصیت ہے کہ جس چیز میں اثر کرتی ہے اُس کے اجزاء کو پھیلا دیتی ہے پس گرمی پر اس خاصیت کا حکم لگانا اور اُس کا یقین کرنا تصدیق کہا جائے گا اسی لئے علمائے سلف نے ایمان کی تعریف اذعان و معرفت کے ساتھ کی ہے یعنی فقط سچا جاننا پیغمبر کا اور سچا جاننا حق کا حصول ایمان میں کافی نہیں جب تک کہ مرتبہ تسلیم و قبول کو نہ پہنچے اور باطن اُس پر قرار نہ پکڑے تصدیق شے دوسری ہے اور سچا جاننا دوسری چیز۔ **فتوح** اور جس میں ساقط ہو جانے کا احتمال ہے وہ ادا سے ساقط ہو جاتا ہے جیسے ایمان

کا دوسرا جز کہ وہ اقرار زبانی ہے کہ اُس کی خوبی عذر کی وجہ سے زائل ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ حالت جبر و اکراہ میں مومن مکلف کے ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے اقرار مافی الضمیر کا ترجمہ ہے اور تصدیق دلی اور اعتقاد قلبی پر ردِ یل ہے تفسیر لہ بیان کرنا مافی الضمیر کا بدون ذریعہ کلام کے عالم بشری میں ممکن نہ تھا جبکہ جو تلفظ کلمہ شہادت کو آدمی کے مومن کہلانے میں بڑا دخل دیا اور فرمایا موت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ فمن قال لا الہ الا اللہ عصم عنی مالہ ونفسہ یعنی حکم کیا گیا ہوں میں کہ بڑوں لوگوں سے یہاں تک کہ ایمان کا اقرار کریں اور جس نے ایمان کا اقرار کیا بچا یا مجھ سے مال اپنا اور جان اپنی اخو جہ الشیطان عن ابی ہریرۃ پس معلوم ہوا کہ اقرار ایمان کی حکایت ہے اگر حکایت اور محکم عنہ میں تطابق ہو افرہاد الا فریب و مکاری سے زیادہ نہیں اسی وجہ سے یہ حکم ہے کہ اگر قدرت اقرار کی نہ رکھتا ہو تو اقرار ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے۔

ع او باسقاط الامر ع وعلى هذا قلنا اذا وجبت الصلوة في اول الوقت سقط الواجب بالاداء او باعتراض الجنون والحیض والنفاس في آخر الوقت باعتبار ان الشرع اسقطها عنه عند هذه العوارض ع ولا يسقط بضيق الوقت ع وعدم الماء ع واللباس ع و نحوه ع النوع الثاني ما يكون حسنا بواسطة الغير ع وذاك مثل السعي الى الجمعة ع والوضوء للصلاة ع فان السعي حسن بواسطة كونه مفضيا الى اداء الجمعة ع والوضوء حسن بواسطة كونه مفتاحا للصلاة ع وحكم هذا النوع انه يسقط بسقوط تلك الوسطة حتى ان السعي لا يجب على من اجمعت عليه ع ولا يجب الوضوء على من لا صلوة عليه ع ولو سعى الى الجمعة فحمل مكرها الى موضع اخر قبل اقامة الجمعة يجب عليه السعي ثانيا ع ولو كان معتكفا في الجامع يكون السعي ساقطا عنه ع وكذلك لو توضأ فاحدث قبل اداء الصلوة يجب عليه الوضوء ثانيا ولو كان متوضيا عند وجوب الصلوة لا يجب عليه تجديد الوضوء ع والقريب من هذا النوع الحدود والقصاص والجهاد -

فصل ۱۱ یا خود آمر یعنی حکم دینے والے کے ساقط کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے چنانچہ مائضہ کو نماز پڑھنا منوع ہے دیکھو نماز کی خوبی اُس کی ذات میں ثابت ہے لیکن اُس کے ساتھ آمر نے یہ شرط ناگد امی یعنی کہ عورت حیض سے پاک ہو جب یہ شرط جاتی رہی تو خوبی بھی جاتی رہی۔ فصل ۱۲ یہی وجہ ہے کہ جب ازل وقت نماز واجب ہوگی تو وہ ادا کرنے سے ساقط ہوگی یا جنون کے عارض ہونے یا عورت کو حیض و نفاس کے آخر وقت میں آجانے سے ساقط ہو جائے گی اس واسطے کہ شرع نے ان عوارض جنون وغیرہ کے ہو جانے پر نماز کو مکلف کے ذمے سے ساقط کر دیا ہے۔ فصل ۱۳ اور جو نماز کا وقت تنگ ہو گیا ہو تو نماز ذمے سے ساقط نہیں ہوتی کیونکہ فوت شدہ نماز کی قضا کر سکتا ہے۔ فصل ۱۴ اور نہ پانی کے نہ ملنے کی صورت میں نماز ذمے سے ساقط ہوتی ہے کیونکہ تیمم کر

سکتا ہے اللہ تعالیٰ نے مٹی کو پانی کا خلیفہ بنایا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اصالت و خلافت وضو اور تیمم میں جاری ہے۔ **فصل ۳** اور نہ لباس نہ ہونے کی صورت میں نماز ڈرنے سے ساقط ہوتی ہے کیونکہ عریانی کی حالت میں بھی نماز صحیح ہے **فصل ۴** جیسے قبیلے کی سمت مشتبہ ہو جائے یا کوئی زبردستی نماز سے رو کے تو ایسی حالت میں بھی نماز ڈرنے سے ساقط نہیں ہو سکتی۔ **فصل ۵** دوسری قسم حسن لغیر وہ ہے جس کی اپنی ذات میں خوبی ثابت نہ ہو بلکہ کسی دوسرے کی وجہ سے اس میں خوبی پائی جاوے دوسری عبارت میں حسن لغیر وہ ہے جو بالواسطہ حسن ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ غیر اس مامور بہ سے منفصل ہو دوسرے یہ کہ منفصل نہ ہو کبھی منفصل کو قائم بنفسہ اور غیر منفصل کو قائم بامامور بہ کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں اور قائم بنفسہ سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ کے ساتھ غیر ادا نہ ہو سکے بلکہ اس کے ادا کرنے کے لئے اس کو علیحدہ بجالانے کی ضرورت واقع ہو۔ **فصل ۶** مثلاً جمعہ کے واسطے سعی کرنا قرآن میں اللہ فرماتا ہے **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا دُعِيَ لِلصَّلَاةِ فَاذْكُرُوا يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ** اے مسلمانو! جمعہ کے لئے نماز کے لئے اذان دی جائے تو ذکر الہی کی طرف سعی کرو چلیسی نے حاشیہ تلویح میں لکھا ہے کہ سعی سے مراد یہاں چلنا بغیر مرحمت کے ہے اس لئے کہ فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ جمعہ کی نماز کے لئے آرام کے ساتھ چلیں اس طرح نہ چلیں کہ سرخ و تکلیف حاصل ہو۔ ابن عمر - ابن مسعود - اور ابن زبیر سے مروی ہے کہ فاسعوا کے معنی یہ ہیں اقبلوا علی العمل الذی اموتھدیہ وامضوا فیہ یعنی تم کو جس کام کا حکم دیا گیا اس پر آمادہ ہو جاؤ اور اس سے مت روکو امضوا فیہ کے معنی نظلی اس میں چلو کے ہیں اور مراد اس سے تاکید ہے اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ سعی کے معنی دوڑنے اور پکھنے کے لگانا مناسب نہیں بلکہ قصد کرنے اور جانے کے لینا چاہئے کیونکہ یہ بھی اس کے معنی آئے ہیں یہ بھی یاد رکھو کہ فاسعوا الی ذکر اللہ میں ذکر سے مراد خطبہ ہے پس جب کہ سعی خطبے کے لئے جو جواز جمعہ کی شرط سے فرض ہے تو اصل نماز جمعہ کے لئے سعی بطور ادائی فرض ہوگی۔ **فصل ۷** اسی قبیل سے ہے نماز کے واسطے وضو کرنا۔ **فصل ۸** کیونکہ جمعہ کے لئے سعی اس واسطے بہتر ہے کہ اس سے نماز جمعہ حاصل ہوتی ہے اور وہ خود کوئی عبادت مقصودہ نہیں بلکہ سعی کرنے میں تو ایک قسم کی تکلیف ہے کیونکہ نفس پر اس سے اذیت واقع ہوتی ہے۔ **فصل ۹** اور وضو میں اس وجہ سے حسن ہے کہ وہ نماز کی گنجی ہے ورنہ وہ خود فی نفسہ کوئی قربت مقصودہ نہیں بلکہ اس میں سردی کا اعضا کو پہنچانا اور اعضا کو صاف کرنا اور پانی کا ضائع کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ نماز صرف وضو کر لینے سے ادا نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے لئے دوسرا کام بھی ضروری ہے اور نہ نماز جمعہ ایسی چیز ہے کہ وہ صرف سعی کرنے سے ادا ہو جائے بلکہ اس کے لئے دوسرے کام کی بھی ضرورت ہے۔ **فصل ۱۰** اور حکم اس قسم کا یہ ہے کہ واسطے کے نہ ہونے سے ساقط ہو جاتی ہے پس جس کے ذمے جموع واجب نہیں اس پر سعی واجب نہیں مثلاً رئیس یا مسافر ہے تو اس پر جمعہ واجب نہیں تو سعی بھی واجب نہ ہوگی۔ **فصل ۱۱** اور جس پر نماز فرض نہیں اس پر وضو واجب نہیں نماز کے ساقط ہو جانے کے بعد وضو ساقط ہو جاتا ہے **فصل ۱۲** اور جس شخص پر جمعہ فرض ہے اور اس نے جمعہ کی طرف سعی کی مگر زبردستی دوسرا شخص اس کو اور جگہ لئے گیا تو جمعہ کی نماز سے پہلے اس کو دوبارہ جمعہ کے لئے سعی کرنی لازم ہوگی کیوں کہ پہلی سعی سے مقصود (یعنی نماز جمعہ) حاصل نہ ہوا۔ **فصل ۱۳** اور اگر کوئی شخص جامع مسجد میں متکلف ہے تو اس سے سعی ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ مقصود بدون سعی کے حاصل ہے۔ **فصل ۱۴** اور اسی طرح اگر کسی شخص نے وضو کیا اور نماز ادا کرنے سے پہلے وضو توڑ دیا تو دوسری دفعہ اس پر وضو کرنا لازم ہوگا اور اگر نماز واجب ہونے کے وقت با وضو ہے تو اس پر تازہ وضو کرنا لازم نہ ہوگا اور قائم بامامور بہ یعنی غیر منفصل سے یہ مراد ہے کہ مامور بہ کے ادا کرنے سے غیر بھی ادا ہو جائے مثال اس کی نماز جنازہ ہے کہ فی نفسہ بابت ہے بابت پرستی کے مشابہ ہے مگر اس میں جو میت کے لئے دعا کی جاتی ہے وہ حسن ہے بسبب فضا کرنے حق مسلم کے فضا کرنے کے سبب سے نماز جنازہ حسن لغیر قرار پائی ہے اور ظاہر ہے کہ حق میت کا فضا کرنا ذات مامور بہ یعنی نماز سے ہو جاتا ہے کسی دوسرے کام کے کرنے کی اس کے لئے ضرورت نہیں۔ **فصل ۱۵** یعنی اسی نوع کے قریب حدود اور اقصا

اور جہاد میں۔ اگر مصنف یوں کہتے تو بہتر ہوتا کہ یہی حال حدود اور قصاص اور جہاد کا ہے کیونکہ شرع کے قریب جو چیز ہوتی ہے وہ اُس سے غیر ہوتی ہے اس سے لازم آیا کہ حدود و قصاص و جہاد حسن یعنی نہ ہوں کیونکہ حسن یعنی نہ ہوں اور حسن لغیرہ میں واسطہ نہیں ہے پس جو چیز حسن لغیرہ سے قریب ہوگی وہ اُس سے غیر ہوگی اور حسن لغیرہ کا غیر حسن یعنی نہ ہوتا ہے کیونکہ دونوں میں کوئی واسطہ نہیں ہے اور حدود اور قصاص اور جہاد کا حسن یعنی نہ ہونا باطل ہے۔

ع فان المحد حسن بواسطة الزجر عن الجناية مع والجهاد حسن بواسطة دفع شر الكفرة
واعلاء كلمة الحق مع ولو فرضنا عدم الوساطة لا يبقى ذلك مأمورا به فانه لولا الجناية
لا يجب المحد ولولا الكفر لمفضى الى العواب لا يجب عليه الجهاد مع فصل الواجب
بحكم الامر نوعان اداء وقضاء مع فالاداء عبارة عن تسليم عين الواجب الى مستحقه
والقضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب الى مستحقه -

فتش اس کیونکہ حد مثلاً شراب پینے پر کوڑوں کا لگانا اس واسطے بہتر ہے کہ اس میں گناہ سے روکا جاتا ہے حد کے معنی لغت میں منع کے ہیں اور اصطلاح شرع میں حدود سے مراد معین ہے جو خدا نے تعالیٰ کے حقوق کے لئے واجب ہوتی ہے تو قصاص کو حد نہ کہیں گے اس واسطے کہ اُس میں بندے کا حق ہے اور اسی طرح تعزیر کو کہ وہ اللہ کی طرف سے معین نہیں مصنف نے جو حد کا حسن زجر کے واسطے سے بتایا ہے یہ ایک بڑے اختلاف کی طرف اشارہ ہے جس کا حال بیان آئندہ سے معلوم ہوگا۔ ابوشمکور سالمی حنفی نے بیان کیا ہے کہ اہل سنت کے نزدیک حدود گناہوں کا کفارہ ہیں ان کو پاک کرتے ہیں برخلاف معتزلہ اور شیعہ کے کہ ان کے نزدیک ایسا نہیں انتہی سالمی کی مراد اہل سنت سے حنفیہ ہوتے ہیں چنانچہ اُس کی کتاب تہذیب کے دیکھنے والوں پر یہ بات مخفی نہیں مگر یہ قول کتب حنفیہ کے مخالف ہے چنانچہ بحر الرائق اور درمختار اور فتح القدیر وغیرہ میں لکھا ہے کہ حد یعنی عقوبت قبل فعل کے مانع ہے اور بعد فعل کے ناجز (باز رکھنے والی) ہے یعنی حد کے مشروع ہونے کو جانتا مانع ہے فعل کی پیش قدمی سے اور بعد وقوع میں لائے فعل کے مانع ہے دوبارہ کرنے سے اور حد گناہ سے پاک نہیں کرتی بلکہ پاک کرنے والی گناہ سے توبہ ہے اور عقوبت پہنچنے سے کہ عبارت ہے اُس درد اور تکلیف سے جس کا انسان مستحق ہوتا ہے بسبب گناہ کے دنیا میں معصیت کا وبال و عقاب یعنی وہ تکلیف جو انسان کو آخرت میں ہوگی ساقط نہیں ہوتا بدون توبہ کے اور اکثر اہل علم اس کے قائل ہیں کہ حد مطہر یعنی گناہ سے پاک کرنے والی ہے صحیح بخاری و مسلم وغیرہ کی حدیث مرفوعہ کی دلیل سے جو انہوں نے مبارک بن صامت سے معاملہ بیعت میں روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا فمن اصاب من ذلک شیئاً فغوب فی الدنیا فهو کفارۃ لہ یعنی جو شخص معصیت میں مبتلا ہو پھر اُس کو عقاب ہو دنیا میں تو وہ اُس کے واسطے کفارہ ہے علمائے حنفیہ نے عدم تطہیر پر آیت قرآن سے استدلال کیا ہے کہ اللہ نے قطاع الطريق کے حق میں فرمایا ہے۔ ذلک لہم جزؤ فی الدنیا و لہم فی الآخرة عذاب عظیم وہ الا الذین تابوا یعنی قطاع الطريق کو سزا دینا ان کے لئے دنیا میں رسوائی ہے اور آخرت میں ان کو عذاب سخت ہوگا مگر وہ جنہوں نے توبہ کی حق تعالیٰ نے خبر دی کہ ان کے فعل کی جزا عقوبت دنیاوی اور عذاب آخری ہے سوائے توبہ کرنے والے کے کہ اُس سے عذاب آخرت بالا جماع ساقط ہو جاتا ہے اس لئے کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ توبہ سے عقوبت دنیوی ساقط نہیں ہوتی۔

اور واجب یہ ہے کہ حدیث صحیحین کو توبہ کرنے والے پر محمول کیا جائے اس لئے کہ ظاہر ہے کہ مسلمان ضرب اور رجم کے بعد توبہ بھی کر لیتا ہے تو یہ قید لگانا حدیث میں ضرور ہے تاکہ قرآن وحدیث میں اتفاق ہو جائے۔ تحقیق ظنی کی بوقت معارضہ قطعی کے متعین ہے نہ بالعکس اور جو فائدہ زجر کا حد سے حاصل ہوتا ہے وہی قصاص بخشتا ہے پس اس میں بھی حسن بذریعہ زجر کے قتل نفس معصومہ سے ہوگا۔ **فصل ۱۱** اور کافروں سے دین کے واسطے لڑنے میں بھی بظاہر قتل نفوس اور شہروں کی برادری کے سوا اور کچھ بھی نہیں مگر اس سے مقصود یہ ہے کہ کفار کی شرارتوں کی مدافعت اور اعلائے کلمۃ اللہ ہو یا تو کافر مسلمان ہونا مان لیں یا جزیرہ دینا قبول کریں اس لئے جہاد حسن لغیرہ قرار پایا اور کافروں کا مسلمان کرنا یا ان سے جزیرہ لینا نفس جہاد سے حاصل ہو جاتا ہے کسی دوسرے کام کے کرنے کی اس میں ضرورت نہیں پڑتی۔

فصل ۱۲ اگر ہم فرض کریں کہ یہ واسطے نہیں تو مامور بہ بھی باقی نہیں رہے گا اگر گناہ نہ ہوتا تو ضرور واجب نہ ہوتی اور اگر کفر لڑائی تک پہنچانے والا نہ پایا جاتا تو جہاد واجب نہ ہوتا یا درگھوکہ جب امر کا عین مطلق ہو یعنی اس کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو تو اس سے وہ مامور بہ مراد ہوتا ہے جس کی ذات میں آپ حسن ثابت ہو بدون کسی غیر کی وساطت کے مگر مطلق ہمیشہ فرد کامل کی طرف منصرف ہونا ہے پس امر بھی جب مطلق ہوگا تو وجوب کے لئے ہوگا اور اس کا ندب و اباحت کے لئے ہونا نقصان ہے اور امر کا کمال مامور بہ کے کمال کو چاہتا ہے اور مامور بہ کا کمال یہ ہے کہ اس کا حسن کامل ہو اور کمال حسن یہ ہے کہ اس کی اپنی ذات میں حسن ثابت ہو اور جو مامور بہ ایسا ہوتا ہے وہ مکلف کے ذمے سے اس وقت تک ساقط نہیں ہو سکتا جب تک کوئی دلیل اس کے سقوط پر موجود نہ ہو اور امر مطلق کا عبادت کے لئے ہونا بھی اس بات کو واجب کرتا ہے کہ مامور بہ کی خود ذات میں حسن ثابت ہے پس امام شافعی کہتے ہیں کہ جمعہ کا امر صفت حسن کو جمعہ کے لئے واجب کرتا ہے اور اس کے سوا کچھ اور مشروع نہ ہوگا پس اگر کوئی شخص بغیر عذر کے نماز جمعہ اپنے گھر میں پڑھ لے اور ابھی جمعہ کا وقت باقی ہو تو ایسے شخص کی نماز ظہر ناجائز ہے کیونکہ جمعہ کے دن اصل جمعہ ہی پڑھنا ہے اور ظہر کی نماز ناجائز ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک ایسے شخص کی نماز ظہر جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک جمعہ کے دن بھی اصل نماز ظہر ہے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ ظہر کی قضا واجب ہے اور جمعہ کی واجب نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ کے دن بھی مقصود ظہر ہی ہے مگر جمعہ پڑھنے کا اس لئے حکم ہے کہ جمعہ وقت میں ظہر کا قائم مقام ہو گیا ہے اس لئے جمعہ ظہر کا مقرر رکھنے والا ظہر ہے گا نہ ناسخ اور اگر کوئی شخص بوجہ عذر کے گھر میں ظہر کی نماز پڑھ لے اور وہ پھر نماز جمعہ میں بھی حاضر ہو جائے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی ظہر کی نماز جاتی رہے گی اور شافعی کے نزدیک نہیں جائے گی ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ کا یہ فرمان فَاَسْعَوْاْ معذوْر غیر معذروں کے حق میں وارد ہے پس عزیمت نے جمعہ کے دن نماز جمعہ کو ظہر کا قائم مقام بنا دیا ہے لیکن معذوْر سے رخصت نماز جمعہ ساقط ہو جاتی ہے پھر جب کہ وہ جمعہ میں پہنچ گیا تو مثل غیر معذوْر کے شمار ہوگا اور اس صورت میں اس سے ظہر جاتا رہے گا۔ **فصل ۱۳** امر کا حکم دو طور پر ہوتا ہے ایک ادا اور دوسرے قضا خواہ صریح عین استعمال کیا جائے جیسے وَانْزِلُواْ التَّوْبَةَ یعنی ادا کرو توبہ یا امر کے معنی مطلوب ہو جیسے وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ یعنی اللہ کے واسطے لوگوں کے ذمے خانہ کعبہ کا حج ہے۔ **فصل ۱۴** ادا کہتے ہیں عین واجب کو اس کے مستحق کے سپرد کرنے کو اور قضا سے کہتے ہیں کہ مثل واجب کو اس کے مستحق کے حوالے کرے یعنی جو کچھ امر سے واجب ہوا ہے اس کی مثل کو دوسرے وقت میں عدم سے وجود میں لائے بخلاف ادا کے کہ جو کچھ امر سے واجب ہوا ہے اس کو وقت معین پر عدم سے وجود میں لائے اور کبھی مجازاً ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کر لیتے ہیں یہاں تک کہ قضا کی نیت سے ادا اور ادا کی نیت سے قضا جائز ہے مثلاً کہتے ہیں نیت ان افقی ظہر الیوم اور یوں بھی کہتے ہیں کہ نیت ان اؤدی ظہر الیوم اور ادا کی جگہ قضا کا استعمال تو کثرت سے ہوا ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے فَاَذْفَنْتِ الصَّلٰوةَ فَاَنْتِ رَوٰی الْاَرْضِ مِیْنِ جِبِ جِبِ نَمَارِ اِہُو

چکے تو جیسے پہلے زمین میں چلتے پھرتے خریدتے بیچتے تھے اسی طرح کام دھندلے کرو اور دوسری جگہ ہے **فَاِذَا فَتَنَّاكُمْ مِّنَ الْمَنَاسِكِ** یعنی جب ادا کر چکے اپنے حج کے کام اسی لئے **فَخَرَّجْنَاكَ مِنَ الْاِسْلَامِ** کی رائے یہ ہے کہ لفظ **تقضا** عام ہے جو ادا اور **تقضا** دونوں میں مستعمل ہوتا ہے کیونکہ **تقضا** عبارت ہے فراغ ذمہ سے اور وہ دونوں طرح سے حاصل ہو جاتا ہے تو اس صورت میں ادا کے معنی میں بھی حقیقت ہوگا بخلاف ادا کے کہ اس کا حال ایسا نہیں کیونکہ اس میں شدت رعایت ضرور ہے پس اس کا استعمال **تقضا** کے محل پر مجازی طور پر ہوگا۔ علامہ اکابر حنفیہ جیسے فاضل ابوزید اور شمس الدین اور فخر الاسلام وغیرہ اور نیز بعض اصحاب شافعیہ اور حنابلہ اور علامہ اہل حدیث کا مذہب یہ ہے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے اسی سبب سے اس کی **تقضا** واجب ہوگی مگر علامہ شافعیہ اور معتزلہ اس پر ہیں کہ **تقضا** کے لئے ایک سبب جدید کی ضرورت ہے سوائے اس سبب کے جو ادا کا موجب تھا اور اس سبب سے مراد وہ نص ہے جس سے ادا واجب ہوئی ہے سبب معروف یعنی وقت مراد نہیں کیونکہ وقت تو نفس وجوب کا سبب ہے نہ وجوب ادا کا حاصل بخلاف یہ ہے کہ روزہ رکھنے اور نماز پڑھنے کے لئے جو اللہ نے حکم دیا ہے **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ** یعنی حکم ہوا تم پر روزوں کا **اَوْفِيْهِمُ الصَّلٰوةَ** یعنی پڑھو نماز علامہ حنفیہ کے نزدیک یہ نصوص مجسّمہ وجوب **تقضا** پر بھی دلالت کرتی ہیں **تقضا** کے لئے کسی نص جدید کی ضرورت نہیں علامہ شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات شرع سے معلوم ہوتی ہے کہ عبادت کو اس کے خاص وقت میں ادا کرنا قربت ہے اپنے قیاس سے ایسا نہیں کر سکتے کہ اگر وہ عبادت کسی دوسرے وقت میں کی جائے تو وہی قربت اس سے حاصل ہو جو اس کے خاص وقت میں حاصل ہوتی چنانچہ جمعہ میں شرع نے فرض کی دو رکعتیں مقرر کی ہیں اور باقی دو کا قائم مقام خطبے کو گروانا ہے پھر اپنے قیاس سے سوائے جمعہ کے اور دن میں ایسا نہیں کر سکتے پس عبادت کے خاص وقت کا شرف فوت ہو جائے گا تو اب دوسرے وقت کو اس وقت کی مثل قرار دینے کے لئے ایک نص جدید کا ہونا ضرور ہے جو اب اس کا یہ ہے کہ جب کسی فعل کا ایک خاص وقت پر کرنا کسی نص سے واجب ہو چکا تو اب اس وقت کے نکل جانے سے اس فعل کا وجوب باطل نہیں ہو سکتا اور مکلف کے پاس اس فعل کا مثل موجود ہے تو یہ مثل اس چیز کا قائم مقام ہو جائے گا جو اس پر واجب ہوئی تھی شافعیہ کہتے ہیں کہ آیت سے **تَقْضَاؤُكُمْ** کا اور حدیث سے **تَقْضَاؤُكُمْ** نماز کا وجوب ثابت ہوتا ہے چنانچہ اللہ نے فرمایا ہے **فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرْضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** اگر ماہ صیام میں تم میں سے کوئی بیمار ہو جائے یا سفر میں ہو تو اسے بقدر اُن دنوں کے جن میں روزہ کھایا ہے رمضان کو پھیر کر اور دنوں میں روزہ رکھنا چاہئے اور مسلم نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا **فَاِذَا نَسِيَ اَحَدُكُمْ صَلٰوةً اَوْ نَامَ عَنْهَا فَلْيَصِلْهَا اِذَا ذَكَرَ** یعنی جس وقت کہ مجھول جائے ایک تمہارا نماز یا غافل اس سے ہو کر سو جائے پس چاہئے کہ نماز پڑھے جس وقت اس کو یاد کرے..... ہیں یہ دونوں وجوب **تقضا** کے واسطے نص جدید نہیں کیونکہ وجوب ادا کا ثبوت دوسرے نصوص سے ہوتا ہے جو اب اس کا یہ ہے کہ یہ دونوں جدید نص ثبوت وجوب **تقضا** کے لئے وارد نہیں ہوئی ہیں بلکہ یہ دو اور فائدوں کے لئے ہیں ایک اُن میں سے یہ ہے کہ ان سے مثل کا جتنا مقصود ہے جو ادا کا قائم مقام بنتا ہے وہی وجہ ہے کہ جس کا مثل نہیں بتایا ہے اس کی **تقضا** بھی واجب نہیں جیسے نماز جمعہ و نماز عیدین دوسرے اس بات کی تشبیہ مکلفین کو مقصود ہے کہ تمہارے ذمے اس نماز و روزہ کی ادا باقی ہے جو اپنی نصوص سے تم پر واجب ہوئی ہیں یہ مدبھنا کہ ان کا وقت فوت ہو چکا ہے تو وہ بھی فوت ہو جائیں گے کیونکہ جب ادا کرنا مکلف پر واجب ہے تو اس کا چھٹکارا بغیر اس کے نہیں ہو سکتا کہ یا تو ادا کرے یا صاحب حق معاف کرے اور معافی کے معلوم ہونے کی کوئی صورت نہیں یا ادا کرنے سے عاجز ہو اور بجز یہاں پایا نہیں جاتا کیونکہ اصل عبادت کے کرنے پر مکلف ضرور قادر ہے گو ضعیفیت وقت کے حاصل کرنے سے بسبب عذر کے مجبور رہا پس صوم و صلوٰۃ کا وجوب باقی ہے کیونکہ ان کی مثل کے ادا کرنے پر مکلف قادر ہے اور جب کہ شرف وقت کا مثل لانا شرع نے مکلف پر واجب نہیں کیا کیونکہ یہ اس کی قدرت سے باہر ہے تو فعل کا مثل لانا اس کے لئے کافی ہے اگر **تَقْضَاؤُكُمْ** فوائت شرف وقت کا مثل لانے کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ تو

مکلف کے ذمے سے ساقط ہو سکتی تھیں۔

اع ثم الاداء نوعان کامل وقاصر مع فالکامل مثل اداء الصلوة في وقتها بالجماعة او الطواف متوضيا وتسليم المبيع سليما كما اقتضاه العقد الى المشتري وتسليم الغاصب العين المغصوبة كما غصبها مع وحكمه هذا النوع ان يحكم بالخروج عن العهدة به وعلى هذا قلنا الغاصب اذا باع المغصوب من المالك اورهنه عنده او وهبه له وسلمه اليه يخرج عن العهدة و يكون ذلك اداء لحقه ويلغو ما صح به من البيع والهبة مع ولو غصب طعاما فاطعمه ماله و هو لا يدري انه طعامه او غصب ثوبه فلبسه ماله و هو لا يدري انه ثوبه يكون ذلك اداء لحقه مع والمشتري في البيع الفاسد لو اعار المبيع من البائع اورهنه عنده او اجرة منه او باعه منه او وهبه له وسلمه يكون ذلك اداء لحقه ويلغو ما صح به من البيع والهبة ونحوه

مثال ۱ پھر ادا کی دو قسمیں ہیں کامل وقاصر کامل اُسے کہتے ہیں جس کو تمام صفات شرعی کے ساتھ ادا کیا جائے اور جس کو اس طرح نہ ادا کیا جائے وہ قاصر ہے۔ مثال ۲ ادا کی مثال یہ ہے کہ نماز کا ادا کرنا وقت پر جماعت کے ساتھ یا با وضو طواف کرنا اور بیع کو ویسا ہی درست اور سالم مشتری کے سپرد کرنا جس طرح معاملہ قرار پایا تھا اور غاصب کا غصب کی ہوئی چیز کو اسی وصف کے ساتھ رد کرنا جس طرح غصب کیا تھا۔ مثال ۳ اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس کے ادا کرنے پر ذمہ داری سے نکل جاتا ہے اسی واسطے علمائے حنفیہ نے فرمایا ہے کہ غاصب نے جب مغصوب کو مالک کے پاس فروخت کیا یا رہن رکھا یا اس کو ہبہ کیا اور سپرد کر دیا تو ذمہ داری سے نکل جاتا ہے اور اُس کے حق میں یہ ادا کر دینا ہے اور بیع و رہن و ہبہ کا معاملہ نفوذ جاتا ہے۔ مثال ۴ اور اگر کھانا غصب کیا تھا پھر اس کے مالک ہی کو کھلا دیا اور وہ نہیں جانتا تھا کہ اسی کا کھانا ہے یا کپڑا چھینا تھا پھر مالک ہی کو پہنا دیا اور وہ نہیں جانتا تھا کہ اسی کا کپڑا ہے یہ بھی حق کا ادا کر دینا ہے۔ مثال ۵ اور بیع فاسد میں مشتری نے بیع بائع کو مستعار دی یا اس کے پاس گودی رکھی یا اجارہ پر دی یا اس کے پاس فروخت کر دی اور سپرد کر دی یہ اُس کے حق کا ادا کر دینا ہے بیع اور ہبہ وغیرہ کا ذکر اس موقع پر نفوذ قرار پائے گا۔

مع واما الاداء القاصر فهو تسليم عين الواجب مع النقصان في صفة نحو الصلوة بدون تعديل الاركان مع او الطواف محدثا مع ورد المبيع مشغولا بالدين او بالجناية مع ورد المغصوب مباح الدم بالقتل او مشغولا بالدين او الجناية بسبب عند الغاصب مع واداء الزيوف مكان الجياد اذ الم يعلم الدائن ذلك مع وحكمه هذا النوع ان امكن جبر النقصان بالمثل ينبغي بره و

لا یسقط حکم نقصان الا فی الاثر وعلى هذا اذا ترک تعدیل الارکان فی باب الصلوة
لا یمکن تدارکها بالمثل اذ لا مثل له عند العبد فسقط حج ولو ترک الصلوة فی ايام التشريق
فقضاهما فی غیر ايام التشريق لا یکبر لانه لیس له التکبیر بالجهر شرعاً وجعلنا فی ترک
قراءات الفاتحة والقنوت والتشهد وتکبیرات العیدین انه ینجبر بالسہو وجعلنا فی طواف
طواف الفرض محدثاً ینجبر بذلك بالدم وهو مثل له شرعاً وجعلنا فی هذا الوادی زیفاً مکان
جید فہلک عند القابض کاشی لہ علی المدیون عند البخيفة لانه لا مثل لصفة الجودة
منفردة حتی یمکن جبرها بالمثل وجعلنا فی السلم العبد مباح الدم بجناية عند الغاصب
او عند البائع بعد البيع فان هلك عند المالك او المشتري قبل الدفع لزم الثمن وبوی
الغاصب باعتبار اصل الاداء وان قتل بتلك الجناية استند الهلاك الى اول سببه
فصار کانه لو یوجد الاداء عند البی حنیفة۔

شرح اور ادوار ناصرین واجب کو نقصان کے ساتھ سپرد کرتا ہے جیسے کوئی شخص بغیر تعدیل ارکان کے نماز پڑھے یعنی رکوع اور
سجدے میں اچھی طرح نہ ٹھہرنا ادا نہ ناقص ہے۔ **فصل ۱۱** یا بے وضو طواف کرنا کہ یہ بھی ادا نہ ناقص ہے۔ **فصل ۱۲** اور بیع
کو اس طرح نوٹا دینا کہ اس پر قرض ہو جائے یا کوئی جنایت اس پر لگ جائے مثلاً ایک آدمی نے کسی دوسرے سے غلام
مول لیا اور بائع نے جو اس کو مشتری کے حوالے کیا تو وہ مفروض ہو گیا تھا یا اس نے عمداً کسی کو مار ڈالا تھا یا کسی کا ہاتھ پاؤں وغیرہ
کاٹ ڈالا تھا اور جب سودا ہوا تو وہ ان عیبوں سے پاک تھا تو یہ ادا نہ ناقص ہے۔ **فصل ۱۳** اور غصب کئے ہوئے غلام کو
اس طرح نوٹا دے کہ مباح الدم ہو گیا ہو بسبب کسی کو قتل کر دینے کے یا اس پر قرض ہو گیا ہو یا اس کے ذمے کوئی جنایت غاصب
کے پاس لازم ہو گئی ہو یعنی کسی کے غلام کو غصب کیا اس وقت تک وہ ہر عیب سے بری تھا مگر غاصب کے ہاں اگر اس نے
کسی کو عمداً مار ڈالا یا کوئی عضو کسی کا کاٹ ڈالا یا اپنے اوپر قرض کر لیا اور ایسی حالت میں غاصب نے مالک کو دیا تو یہ ادا نہ
ناقص ہے۔ **فصل ۱۴** اور مفروض کا قرض خواہ کسی کو کھرے روپوں کی جگہ کھوٹے روپے اپنی لاعلمی کی وجہ سے دینا بھی ادا نہ
ناقص ہے کھوٹا شرعاً میں اس کو کہتے ہیں جس کو سودا گریں مگر بیت المال میں نہ لگے۔ **فصل ۱۵** ادا نہ قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر نقصان
کی تلافی مثل کے ساتھ ممکن ہو تو کواردی جاتی ہے ورنہ نقصان کا حکم سا قسط ہو جاتا ہے مگر گناہ میں ایسا نہیں ہے جب ہے کہ جب نماز
میں تعدیل ارکان کو ترک کیا تو اس کی تلافی مثل کے ساتھ ناممکن ہے اس لئے کہ بندے کے پاس اس کا مثل نہیں ہے پس یہ تلافی سا قسط
ہوگی۔ **فصل ۱۶** اور اگر اہام تشریق میں نمازیں ترک ہو گئیں اور پھر ان کو دوسرے دنوں میں قضا کرے تو اب تکبیرات تشریق نہ
کہے کیونکہ بلند آواز سے تکبیر کرنا اہام تشریق ہی میں ہر نماز کے بعد واجب ہے دوسری نمازوں میں واجب نہیں پس جو عبادت ایک
خاص وقت میں شروع ہے دوسرے وقتوں کو اس پر نیاس نہ کرنا چاہئے وجہ اس کی یہ ہے کہ بلند آواز سے تکبیر بدعت ہے

مگر غاص ایام تشریق میں واجب ہے اور جب کہ ان دنوں میں چھوٹ گئیں تو فتنے سے ساقط ہو جائیں گی کیونکہ ان کا مثل نہیں ہے اور سال آئندہ کے ایام تشریق میں ان کو اس لئے قضا نہیں کر سکتے کہ ایام تشریق میں نماز کے بدگنتی کی تکبیرات واجب ہیں ان کے سوا مشروع نہیں۔ **فتنہ ۸** اور علمائے حنفیہ کے نزدیک اگر مصلیٰ نے الحمد نماز میں نہیں پڑھی یا دعائے قنوت رہ گئی یا التیات رہ گئی یا تکبیرات عمیدین رہ گئیں تو سجدہ سہو سے ان سب کا معاوضہ ہو جائے گا کیونکہ یہاں نقصان مثل کے ساتھ پورا ہو سکتا ہے اور شرع نے جو فعل کہ نماز میں واجب کیا ہے اس کے چھوڑنے سے بعد سلام کے دو سجدے مع التیات اور سلام کے واجب کئے ہیں۔ **فتنہ ۹** اور اگر طواف زیارت جو فرض ہے بے وضو کیا تو دم دینے یعنی قربانی کرنے سے اس کا بدلہ ہو سکتا گا کیونکہ شرع نے اس کا مثل دم دینے کو مقرر کیا ہے۔ **فتنہ ۱۰** اسی طرح اگر کھڑے رویوں کی جگہ کھوٹے رویے ادا کئے اور قابض کے پاس سے جاتے رہے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرض نخواستہ کو مدیون سے کچھ لینے کا حق باقی نہیں رہتا ہے کیونکہ کھرا پن ایک ایسی صفت ہے کہ بانفرا دہ اس کا مثل نہیں تاکہ مثل کے ذریعہ سے اس کی تلافی کی جائے اور امام ابو یوسف کا اس مسئلے میں یہ مذہب ہے کہ رب الدین اس کھوٹے کی مثل مدیون کو واپس دے کر کھڑا اس سے لے لے۔ **فتنہ ۱۱** اور اگر غاصب یا بائع نے مالک یا مشتری کو غلام ایسی حالت میں سونپا کہ وہ غاصب کے پاس بسبب جنایت کے مباح الدم ہو گیا یا بائع کے پاس بعد البیع مباح الدم ہو گیا پس اگر مالک یا مشتری کے پاس ہلاک ہو گیا تو مشتری پر نہیں لازم آئے گا اور غاصب یا بائع ضمان سے بری ہوں گے کیونکہ یہ سپرد کردینا ان کا مشتری و مالک کو ادا سمجھا جائے گا۔ **فتنہ ۱۲** اور اگر وہ مباح الدم غلام سپرد ہونے کے بعد قصاص میں مارا گیا تو اب اس کا مارا جانا سبب اول یعنی جنایت کی طرف مضاف ہوگا اور گویا امام اعظم کے نزدیک اصل ادا کا وجود ہی نہیں پایا گیا پس قیمت غاصب کے ذمے اور تمام ثمن بائع کے ذمے ہوگا کیونکہ ادا ناقص ہے مگر صاحبین کے نزدیک یہ ادا نئے کامل ہے کیونکہ عیب سے ادا نئے کامل میں خرابی واقع نہیں ہوتی پس ان کے نزدیک یہ عیب ہے تو چاہئے کہ بقدر نقصان کے داموں کے لئے رجوع کرے امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا خلاف بیع میں ہے غصب میں متفق ہیں۔

ع والمغصوبه اذا ردت حاملا بفعل عند الغاصب فماتت بالولادة عند المالك
لا يبرء الغاصب عن الضمان عند ابی حنیفة ع ثم الاصل في هذا الباب هو اداء اكلا
 كان او ناقصا وانما يصار الى القضاء عند تعدد الاداء ولهذا يتعين السال في الوديعة
 والوكالة والتعصب ولو اراد المودع والوكيل والغاصب ان يمسك العين ويدفع ما
 يماثل له ليس له ذلك ع ولو باع شيئا وسلمه فظهر به عيب كان المشتري بالخيار
 بين الاخذ والترك فيه ع وباعتبار ان الاصل هو اداء يقول الشافعي الواجب على
 الغاصب رد العين المغصوبة وان تغيرت في يد الغاصب تغيرا فاحشا ويجب الارش
 بسبب النقصان ع وعلى هذا الوجه خط فطحها او ساجت فبني عليها دارا او

شاة فذبحها وشواها او عبا فعصرها او حطه فزرعها ونبت الزرع كان ذلك ملكا
للمالك عنده بع وقلنا جميعها للغاصب ويجب عليه رد القيمة بع ولو غصب فضة
فصر بها دراهما او تبرافا اتخذها دنانيرا وشاة فذبحها لا ينقطع حق المالك في
ظاهر الرواية -

نشا اور اگر مغبوبہ لونڈی غاصب کے پاس خود غاصب کے زنا سے یا دوسرے کے زنا سے حاملہ ہو گئی اور مالک کے پاس واپس جا کر بچہ پیدا ہونے سے مرگئی تو امام صاحب کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا کیونکہ ولادت کا سبب حمل ہے جو غاصب کے ہاں حاصل ہوا اور صاحبین کے نزدیک حمل ہلاکت کا سبب نہیں اُس کا سبب ولادت ہے۔ جو مالک کے ہاں جا کر دنوع میں آئی اور اگر کسی اور سبب سے وہ حاملہ لونڈی مری تو غاصب کے ذمے تاوان نہ ہوگا بلکہ اُس پر قیمت پڑے گی اور اس پر سب کا اتفاق ہے مثلاً اُس لونڈی نے غاصب کے پاس کسی کو عمدہ مار ڈالا تھا اور پھر مالک کے ہاں جا کر وہ قصاص میں ماری گئی تو غاصب کے ذمے اُس کی قیمت ہوگی اور اگر غاصب کے پاس شوہر سے یا مالک سے عمل رہ گیا اور پھر مالک کے ہاں جا کر بچہ پیدا ہونے سے مرگئی تو غاصب کے ذمے تاوان نہ ہوگا اور اگر آزاد عورت سے بزر زنا کیا اور وہ بچہ جننے میں مرگئی تو اُس کا خون بہا زانی غاصب کو نہ دینا ہوگا کیونکہ غصب اموال میں تاوان آتا ہے اور آزاد عورت مال نہیں کہ غصب سے اُس کا تاوان لازم آئے۔ **نشا** پھر یہ یاد رکھو کہ اصل تسلیم حقوق میں ادا کرنا ہے کامل ہو یا ناقص اور ادا کو قضا کی طرف ایسی حالت میں پھیرتے ہیں کہ ادا کرنے سے معذور ہو کیونکہ قضا قائم مقام ادا کے ہے اور قائم مقام کی طرف جب رجوع کی جاتی ہے کہ اصل پُر عمل کرنے میں عذر ہو اسی واسطے مال و دیعت اور وکالت اور غصب میں متعین ہوگا اور اگر مودع یعنی وہ شخص جس کے پاس مال امانت رکھا گیا ہے اور وکیل اور غاصب اصل چیز کو روک کر اُس کے مماثل کو دیں تو یہ اُن کے اختیار میں نہیں یاد رکھو کہ روپے اور اشرفیاں عقود اور فسوخ میں ابو حنیفہ کے نزدیک متعین نہیں شافعی کے نزدیک متعین ہیں البتہ و دیعت۔ وکالت اور غصب میں سب کے نزدیک متعین ہیں۔ **نشا** اور اگر کسی شے کو فروخت کیا اور اُس کو سپرد کر دیا پھر عیب معلوم ہوا تو مشتری کو اختیار ہے کہ رکھ لے یا نہ رکھے کیونکہ یہ ادا کے ناقص ہے پس نقصان کی وجہ سے تو مشتری کو پھیرنے کا حق حاصل ہوتا ہے اور بسبب اصل ادا کے لینے کا حق حاصل رہتا ہے اور یہ حق حاصل نہیں کہ مبیع کو روک لے اور نقصان لے۔ **نشا** اور چونکہ اصل ادا ہے اس لئے امام شافعی کہتے ہیں کہ غاصب پر بعینہ مغبوب کا واپس کرنا واجب ہے اگرچہ غاصب مغبوب چیز میں بہت کچھ تغیر کر دے اور غاصب پر اُس کے نقصان کا تاوان واجب ہوگا بہت کچھ تغیر کرنے سے یہ ضرور ہے کہ چیز کا نام بدل جائے اور اُس کے عمدہ منافع جاتے رہیں اور غرض کچھ کی کچھ ہو جائے۔ **نشا** اسی قاعدہ کلیہ کی بنا پر یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کے گہوؤں غصب کئے تھے اُن کو پیس لیا یا میدان غصب کیا تھا اُس پر مکان بنا لیا یا بکری کو غصب کیا تھا اُس کو ذبح کر دیا اور سمون لیا یا انگور غصب کئے تھے اُن کو پھوڑ لیا یا گہوؤں غصب کئے تھے اُن کو زمین میں بو دیا اور کھیتی نکل آئی تو یہ سب اشیاء جن میں اس قدر تغیر آیا شافعی کے نزدیک مالک ہی کی ہیں اُن کو چاہئے کہ ان میں بقدر نقصان کے تاوان غاصب سے بھر لے کیونکہ ان میں غاصب کے فعل سے بہت کچھ تغیر آگیا یہاں تک کہ اُن کا نام بھی بدل گیا اور اُن کی غرض کچھ کی کچھ ہو گئی۔ **نشا** اور علماء نے منقہ کہتے ہیں کہ یہ تمام چیزیں غاصب

کی ہو گئیں اور وہ مالک کو قیمت ادا کرے مالک کا اب چیزوں سے کوئی تعلق نہ رہے گا غاصب ان کا مالک ہو جائے گا قبل ادا کرنے تاوان کے کیونکہ اس کی صنعت متقومہ نے مالک کا حق ایک وجہ سے مٹا دیا مگر قیمت دینے کے پیشتر ان سے نفع لینا حلال نہیں اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ میں باقی ہے اس لئے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا اور فعل غاصب کا اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ وہ ممنوع ہے پس ملک کا سبب نہ ہوگا۔ قاعدہ کلیہ اس مقام کا یہ ہے کہ ضرر شدید کو دور کریں گے ہذا ضرر خفیف کے پھر ضرر خفیف والا اپنا نقصان دوسرے سے لے لیگا۔ **فصل** ۱۱ اور اگر غصب کیا چاندی کو اور اس سے روپے بنائے یا سونا غصب کر کے اشرافیاں بنالیں یا بکری کو غصب کر کے ذبح کر لیا تو ظاہر الروایت میں ان سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا یہ چیزیں مالک کو دلا دی جائیں گی کیونکہ چاندی سونے کے سکے بنا لینے سے ان کے نقد ہونے میں کچھ فرق نہیں آتا اسی طرح بکری کا نام بھی ذبح کے بعد باقی ہے اب حلال کی ہوئی بکری کہیں گے اور پہلے زندہ بکری کہلاتی یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس میں بھی غاصب مالک ہو جائے گا۔ مثل تلباس اور اشیاء کے۔

ع وکذلک لو غصب قطناً فتغزله او غزلا فنبجه لا ینقطع حق المالك فی ظاهرو الروایة
ع ویتفرع من هذه مسئلة المضمونات ع ولذا قال لو ظهر العبد المغصوب بعد ما اخذ
المالك ضمانه من الغاصب كان العبد ملكا للمالك والواجب علی المالك رد ما اخذ
من قيمة العبد ع واما القضاء فتوعان ع کامل ع وقاصر ع فالکامل منه تسلیم مثل
الواجب صورة ومعنی کمن غصب قفیز حنطة فاستهلكها ضمن قفیز حنطة ویكون المودی
مثلا لا اول صورة ومعنی ع وکذلک المحکم فی جمیع الثلیات ع واما القاصر فهو مالا یمثل
الواجب سورة ویمثل معنی کمن غصب شاة فهلکت ضمن قیمتها والقيمة مثل الشاة
من حیث المعنی لا من حیث الصورة ع والاصل فی القضاء الکامل ع وعلی هذا قال ابو حنیفة
اذا غصب مثلیا فهلک فی یدک وانقطع ذلک عن ایدی الناس ضمن قیمته یوم الخصومة
لان العجز عن تسلیم المثل الکامل انما یظهر عند الخصومة فاما قبل الخصومة فلا تصور حصول المثل
من کل وجه

فصل ۱۲ اسی طرح اگر روئی کو غصب کیا پھر اس کو کاٹا یا سودت کو غصب کیا پھر اس کو بٹا تو ظاہر الروایت میں مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا کیونکہ ان میں زیادہ تغیر نہیں آیا ہے اور اس صورت میں مالک کو اختیار ہے کہ خواہ قیمت آن کی غاصب سے لے لیوے اور وہ چیزیں اس کے حوالے کرے یا چیزیں آپ رکھے اور غاصب سے ان کے نقصان کا تادان بھر لے۔ **فصل** ۱۳ اور اسی سے مضمونات کا مسئلہ نکلتا ہے یعنی جب مغمصب چیز میں تغیر زیادہ آگیا تو تنفیہ کے نزدیک غاصب پر اس کی

قیمت آئے گی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مغبوب کا ضمان آوے گا۔ **فصل** اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر ظاہر ہو وہ غلام غصب کردہ شدہ اُس وقت جب کہ مالک نے اس کا ضمان غاصب سے لے لیا تھا تو غلام مالک کی ملک میں رہے گا اور مالک نے جو قیمت غلام کی لی تھی وہ واپس کر دے مطلب یہ ہے کہ غاصب نے غلام کو غصب کر کے چھپا دیا تھا اور اس کا تادان مالک کو دے دیا تھا پھر وہ ظاہر ہوا تو اب وہ امام شافعی کے نزدیک مالک ہی کا رہے گا کیونکہ اُس کا حق تادان اور غصب کی وجہ سے جاتا نہیں رہا تھا اور مالک پر یہ واجب ہے کہ اُس کی قیمت جس قدر غاصب سے لی ہے واپس کر دے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک غاصب اُس کا مالک رہے گا کیونکہ غصب اور تادان دے دینے کی وجہ سے مالک کا حق اُس پر سے اٹھ گیا گو اُس کے ظاہر ہونے کے بعد معلوم ہو کہ قیمت مذکور سے غلام زیادہ کا ہے ہر صورت سے وہ غلام غاصب ہی کا رہے گا مالک کو اختیار نہ ہو گا کہ غاصب کی دی ہوئی قیمت کو واپس کر کے اُس غلام کو خود لے لے یا اگر غاصب نے مغبوب غلام کی قیمت اپنی قسم پر دی ہو اور پھر زیادہ کا نکلے تو مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے اُسی قیمت پر اکتفا کرے چاہے غلام کو لے لے اور قیمت مذکور غاصب کو پھر دے۔ **فصل** قضا دو قسم پر ہے ایک وہ جس میں ادا کے ساتھ مماثلت ہو اس کو قضا بمثل معقول کہتے ہیں پھر اگر مماثلت صورت ومعنی دونوں میں ہے تو کامل ہے جیسے کہ مصنف نے کہا ہے۔ **فصل** اور اگر صرف معنوی مماثلت ہے تو قاصر ہے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے۔ **فصل** اسی کو ناقص بھی کہتے ہیں مثلاً واجب کے عوض ایسی چیز دی جائے جو صورت ومعنی میں اُس کے ساتھ مماثلت رکھتی ہو جیسے ایک تہرہ دار روپیہ کے بدلے دوسرا تہرہ دار روپیہ دینا تو یہ قضا بمثل معقول کامل ہے اور اگر واجب کے بدلے میں وہ چیز دی جس کو واجب کے ساتھ مماثلت صوری حاصل نہیں ہے صرف معنوی مماثلت ہے تو وہ قضا بمثل معقول قاصر ہے جیسے بجائے روپے کے گیہوں اتنی قیمت کے دے دینا جس قضا میں کسی قسم کی مماثلت نہ ہو وہ قضا بمثل غیر معقول ہے۔ اور غیر معقول سے مراد ہے کہ بندے اُس میں مماثلت کو اپنی عقول سے دریافت نہیں کر سکتے نہ یہ کہ عقل کے نزدیک وہ مردود ہے کیونکہ عقل بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مثل نقل کے تحت ہے بلکہ نقل سے بھی توی ہے پس ایسی قضا کا ادراک بجز شرع کے اور طور سے نہیں ہو سکتا بخلاف پہلی قسم کے کہ اُس میں سوا شرع کے عقل بھی مماثلت کو جان لیتی ہے دیکھو روزے کے عوض میں فدیہ دینا ایک ایسی چیز ہے کہ عقل اُس میں اور روزے میں کسی قسم کی مماثلت نہیں پاتی نہ دونوں میں صورت میں مماثلت ہے نہ کوئی معنوی مماثلت پائی جاتی ہے۔ اب مصنف کامل وقاصر کی خود تفسیر کرتے ہیں **فصل** قضا کا ل وہ ہے جس میں تسلیم مثل واجب صورت ومعنی ہو مثلاً کسی شخص نے کسی کے ایک تھین گیہوں غصب کر کے تلف کر دیے تو ایک تھین گیہوں کا ہی ضامن ہو گا۔ اور دونوں چیزیں یعنی غصب کئے ہوئے گیہوں اور جو گیہوں تادان میں دیئے جائیں گے صورت ومعنی میں مماثل ہوں گے تھین بفتح قاف و مکروفاو یا نے معروف و زائے مجعہ موقوف ایک پیانے کا نام ہے جو بارہ صلح کی برابر ہے اور ہر صلح آٹھ رطل کا اور ہر رطل مدنی ۲۲ تو لے پونے سات ماشہ بھر کا ہوتا ہے اور رطل کی چھین تو لے پونے نو ماشہ بھر کا۔ **فصل** اور یہی حکم تمام مثلیات کا ہے مثلیات وہ چیزیں ہیں جو وزن کر کے یا پیمانے میں بھر کر جاتی ہیں یا شمار کر کے۔ لیکن مقدار میں قریب قریب ہیں جیسے چھوڑے وغیرہ اور کبھی اس کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ جو چیز بازار میں آکر بکے وہ مثلی ہے جیسے زید نے عمرو کے من بھر چھوڑے غصب کر لئے اور وہ چھوڑے زید کے پاس خرچ میں آگئے تو اُس نے دوسرے من بھر چھوڑے چھپا کر کے عمرو کو دیدیئے تو دوسرے چھوڑے پہلے چھوڑوں کے صورت ومعنی میں مثل ہیں۔ **فصل** قضا کا صر وہ ہے کہ جو صورت و قضا کے مماثل نہ ہو معنواً مماثل ہو مثلاً کسی شخص نے بکری کو غصب کیا اور وہ ہلاکت ہو گئی تو اُس کی قیمت کا ضامن ہو گا قیمت معنواً

بکری کے مثل ہے۔ صورتہ نہیں کیونکہ دونوں میں مالیت برابر ہے پس قیمت بکری کی قائم مقام ہو سکتی ہے اسی لئے اس کو بکری کی قیمت بولتے ہیں **فصل ۱۱** اور قضا میں اصل کامل ہے اور اس کے متعذر ہونے کی صورت میں قضائی ناقص سے اس کی تلافی کی جاتی ہے مثلاً شے مقصوب غاصب کے پاس باقی نہ رہی تو اس کا تاوان دینا اس پر واجب ہے اور تاوان مثل سے ہوتا ہے اگر وہ چیز مثلی ہے اور اگر مثل نہ ملے تو تاوان قیمت سے ہوگا۔ **فصل ۱۲** اسی واسطے امام اعظمؒ نے فرمایا ہے جب کسی مثلی چیز کو غصب کیا اور اس کے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی اور بازار میں معدوم ہو گئی تو جھگڑے کے دن جو اس کی قیمت ہے دینی ہوگی خصوصیت کے دن سے پہلے کی نہیں دینی ہوگی کیونکہ مثل کا ملنا ہر طرح ممکن اور امام محمدؒ کے نزدیک جو قیمت اس شے کی بازار میں نہ ملنے کے روز ہوگی دینا پڑے گی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جو قیمت غصب کے دن ہوگی دینا پڑے گی۔ اور جب تک مثل کامل پر عمل ممکن ہو مثل ناقص پر عمل نہ کریں اس لئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے عرو کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر اس کو مار ڈالا تو اسی طرح قاتل کے ساتھ معی کرنا چاہئے تاکہ ہر فعل کی جزا بالترتیب مل جائے کیونکہ فعل متعدد ہیں تو قاتل کے ساتھ متعدد فعل کرنا چاہئے تاکہ مثل کامل کی رعایت رہے۔ ہاں اگر مقتول کا ولی صرف قتل پر اقتصار کرے تو یہ بھی جائز ہے اور صورت میں بعض فعلوں کی معافی سمجھی جائے گی۔

ع فاما لا مثل له صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل مع ولهذا المعنى قلنا ان المنافع وتضمن بالاتلاف لان ايجاب الضمان بالمثل متعذر وايضا به بالعين كذلك لان العين لا تماثل المنفعة لا صورة ولا معنى مع كما اذا غصب عبدا فاستخدمه شهرا او دارا فسكن فيها شهرا ثم رد المصنوب الى المالك لا يجب عليه ضمان المنافع خلافا للشافعي فبقى الاثم حكما له وانتقل جزاءه الى دار الآخرة مع ولهذا المعنى قلنا لا تضمن منافع البضع بالشهادة الباطلة على الطلاق مع ولا يقتل منكوحه الغير مع ولا بالوطى حتى لو وطى زوجة انسان لا يضمن للزوج شيئا الا اذا ورد الشرع بالمثل مع انه لا مماثلة صورة ولا معنى فيكون مثاله شرعا فيجب قضاؤه بالمثل الشرعى ونظيره ما قلنا ان الغدية في حق الشيخ الفاني مثل الصوم۔

فصل ۱۳ اور جس کا مثل کسی طرح کا نہ ملے نہ صوری نہ معنوی تو اس میں قضا بھی واجب نہیں ہوتی کیونکہ قضا تو مثل کامل یا مثل ناقص کے ساتھ واجب ہوتی ہے اور جس کا مثل ہی نہ ہو تو اس کی قیمت کے ذریعہ سے قضا ہوتی ہے اور جو متقوم بھی نہ ہو تو اس میں بجز گناہ کے کوئی ضمان نہیں کیونکہ نہ اس کا مثل صوری پایا جاتا ہے نہ معنوی۔ **فصل ۱۴** یعنی بوجہ اس بات کے کہ جس چیز کا مثل نہ صورتہ ہوتا ہے نہ معنوی تو اس میں قضا بھی واجب نہیں ہوتی۔ علمائے حنفیہ نے فرمایا ہے کہ منافع کے تلف کرنے سے ضمان نہیں

آتا کیونکہ منافع میں باہمی تفاوت ہونے کی وجہ سے نفع کا ضمان مثل کے ساتھ مقرر ہو نہیں سکتا اسی طرح ایجاب عین بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ عین منافع کا مماثل نہ صورت ہے اور نہ معنای منافع میں باہمی تفاوت ایک کھلی ہوئی بات ہے دیکھو کوئی گھوڑا عمدہ کام دیتا ہے کوئی ویسا اچھا کام نہیں دے سکتا اور ایجاب عین سے یہ مراد ہے کہ منافع کا ضمان روپے پیسے وغیرہ کے ساتھ ناممکن ہے کیونکہ ان میں اور منافع میں نہ صوری مماثلت ہے اور نہ معنوی صورت میں مماثلت نہ ہونا تو ظاہر ہے اور مماثلت معنوی مفقود ہونے کی تفصیل اس طرح ہے کہ منافع اعراض ہیں جو دو زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتے اور جو چیز ایسی ہوتی ہے اس کا جمع کرنا ممکن نہیں اور جس کا جمع کرنا ناممکن ہے اس کی قیمت مقرر نہیں ہو سکتی اور جو چیز منقوض نہ ہو اس کا ضمان قیمت کے ذریعہ سے مقرر نہیں ہو سکتا اور مثل معنوی قیمت ہے۔ **مثلاً** کسی نے غلام کو غصب کر کے ایک مہینہ خدمت لی یا گھر کو غصب کر کے ایک مہینہ اس میں رہا پھر مفسوب کو مالک کے پاس لوٹا دیا تو ضمان منافع کا نہیں آئے گا امام شافعی کا اس میں خلاف ہے ہاں گناہ اس کے ذمے رہے گا اور آخرت میں سزا پائے گا۔ **مثلاً** یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے جھوٹی شہادت دے کر طلاق کسی عورت پر فاضی کے پاس ثابت کرادی تو منافع بضع میں جو نقصان ہم بستری کا اس جھوٹی گواہی سے زوج کو پہونچا گناہ کبیرہ گواہ پر ہوا مگر ضمان نہیں آئے گا۔ **مثلاً** اسی طرح منکوحہ غیر کے قتل کر ڈالنے سے قاتل پر قصاص آنے کا مگر غلام کو جو نقصان ہم بستری کے منافع کا پہونچا اس کا معاوضہ کچھ نہیں ہوگا۔ **مثلاً** اسی طرح ایک آدمی نے کسی غیر آدمی کی عورت کے ساتھ صحبت کر لی تو اس کو اس عورت کے شوہر کو بطور تادان کے کچھ دینا نہ پڑے گا اگرچہ بعد ثبوت زنا حد شرعی قائم ہوگی۔ البتہ زوائد کا ضمان حنفیہ کے نزدیک بھی واجب ہے اور زوائد سے مراد جانور کا دودھ اور بچہ اور درخت کا پھل وغیرہ ہیں پس اگر مفسوب غاصب کے ہاں خود بخود ہلاک ہو جائے یا غاصب ہلاک کر ڈالے تو دونوں صورتوں میں اس کی قیمت غاصب کو دینی آوے گی اور زوائد کے ہلاک کر ڈالنے سے قیمت دینی آتی ہے اور خود بخود ہلاک ہو جانے سے قیمت دینا نہیں ہوگی اور منافع کی قیمت نہ خود بخود ہلاک ہو جانے سے دینی آتی ہے نہ غاصب کے ہلاک کر ڈالنے سے۔ اور اجارہ میں جو منافع کے عوض میں روپیہ پیسہ گھوڑا شیخ بیل بکری کتاب وغیرہ دینا شرع نے تجویز کیا ہے یہ صرف استحسان کے طور پر ہے ورنہ درحقیقت یہاں بھی منافع کا جمع کرنا مشکل ہے اور جب وہ جمع نہیں ہو سکتے تو ان کی قیمت بھی مقرر نہیں ہو سکتی مگر شرع نے لوگوں کی ضروریات اور حوائج کو مد نظر رکھ کر سہولت کے لئے ایسا کر دیا اگر کسی کو عبور دریا کے لئے ناؤ کی ضرورت ہو یا سقے سے پانی بھر دانے کی حاجت پڑے یا مکان رہنے کو چاہئے یا کسی شہر کو جانے کے لئے سواری کی احتیاج ہو تو اس کا کام بغیر اس کے کیسے چل سکتا ہے اس لئے شرع نے اہارے کو مشروع کر دیا اور جو چیز ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے اس کا حکم متعدی نہیں ہوتا اس لئے غصب کے منافع میں یہ قیاس جاری نہیں ہو سکتا اس کا اپنا علیحدہ حکم ہے پس جس کے لئے یہ مثل صوری ہے نہ معنوی اس کا ضمان واجب نہیں۔ **مثلاً** مگر جس وقت شرع ایسی چیز کے لئے کوئی مثل مقرر کر دے باوجودیکہ وہ صورتہ و معنای مثل نہیں ہے تو اس مثل کے ساتھ اس چیز کی قضا واجب ہوگی اور یہ مثل شرعی کہلائے گا چنانچہ شرع نے شیخ فانی کے لئے روزے کا مثل فدیہ مقرر کیا ہے روزے کے عوض میں فدیہ دینا ایک ایسی چیز ہے کہ قتل اس میں اور روزے میں کسی قسم کی مماثلت نہیں باقی نہ دونوں صورت میں مماثل ہیں نہ کوئی معنوی مماثلت پائی جاتی ہے مماثلت صوری نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ صوم عرض ہے اور فدیہ عین ہے اور معنوی مماثلت نہ ہونا اس سے ثابت ہے کہ صوم میں نفس بمجہور کا کھا جانا ہے اور فدیہ میں بمجہور کے کو سیر کیا جاتا ہے شرع کی طرف سے فدیہ روزے کا قائم مقام ہے جس طرح مٹی کو اللہ نے پانی کا قائم مقام بنایا ہے کہ اگر پانی نہ ہو تو اس سے ویسی ہی طہارت حاصل ہوتی ہے جیسی پانی سے اس آیت میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔ **وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ فَدْيَةً مِّنْ أَكْثَمِ مَسْكِينٍ** مولوی نذیر احمد صاحب نے اپنے ترجمہ قرآن میں آیت کے

معنی یوں کہیں کہ جن کو کھانا دینے کا مقدور ہے اُن پر ایک روزے کے بدلے میں ایک محتاج کو کھانا کھلا دینا لازم ہے۔ مولوی صاحب نے اس جگہ دو غلطیاں کی ہیں ایک تو یَطْلِقُونَ کے معنی مقدور کے لگائے ہیں حالانکہ طاقت عرب کے محاورے میں مقدرت کے معنی میں جس سے مراد اُن کی دولت مندی اور توکلوری ہے مستعمل نہیں دوسرے ترجمہ غلط کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ یَطْلِقُونَ نہ پر لائے نافیہ مقدر ہے اور لا یَطْلِقُونَ کے معنی یہ ہیں کہ جن کو روزہ رکھنے کی طاقت نہیں اور قرآن میں اس کی مثالیں کثرت سے ہیں چنانچہ تَبَيَّنَ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَصَلُّوا أَيْ لَا تَصَلُّوا یعنی بیان کرتا ہے اللہ تمہارے واسطے تاکہ نہ بہکو۔ اور ثَمَسَ الْأُمَمُ کی رائے یہ ہے کہ طاقت میں ہمزہ سلب مانگ کے لئے ہے جس سے یَطْلِقُونَ مشتق ہے اس صورت میں معنی آیت کے یہ ہونے کہ جن لوگوں کی طاقت کو روزہ سلب کرتا ہے تو اُن کو روزے کے بدلے میں غدیہ دینا لازم ہے اور مراد اس سے شیخ فانی ہے۔ مولانا سید غلام علی آزاد بلگرامی سنہ ۱۲۸۱ھ میں کہتے ہیں کہ مولانا سید طفیل احمد بلگرامی کا قول ہے کہ افعال میں ہمزہ کا سلب کے لئے اُناسماعی ہے نہ قیاسی اور لغت سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ طاقت کی ہمزہ سلب کے لئے ہے اور غدیہ دینے میں اور ایک محتاج کو کھانا کھلانے میں بھی بڑا فرق ہے کیونکہ ایک محتاج کو کھانا کھلانے کا کوئی معیار نہیں اور غدیہ دینے کے لئے معیار مقرر ہے چنانچہ ہر روزے کے بدلے مسکین کو اتنا کھانا دیا جاتا ہے جتنا کہ صدقہ فطر دیا جاتا ہے کہ اُحدا صاع گپھوں کا آٹا یا گپھوں کا ستویا کشش مقرر ہے اور فی زمانہ وزن نصف صاع کا اسی روپے چہرہ دار کے سیر سے کچھ کم دوسیر ہوتا ہے اور پچھو ارے یا جو ہوں تو ایک روزہ کا غدیہ ایک صاع ہوں گے یہ مثال حق اللہ کی ہے حق العباد کی مثال میں مصنف کہتے ہیں۔

ع والدية في القتل خطأ مثل النفس مع انه لا مشابهة بينهما فصل في النهي
ع النهي نوعان ع نهي عن الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر والكذب والظلم ع ونهي عن
التصرفات الشرعية كالنهي عن الصوم في يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة وبيع
الدرهم بالدرهمين ع وحكم النوع الاول ان يكون المنهى عنه هو عين ما ورد عليه النهي
فيكون عينه قبيحا فلا يكون مشروعاً واصلاً ع وحكم النوع الثاني ان يكون المنهى عنه غير
ما اضيف اليه النهي فيكون هو حسناً بنفسه قبيحاً لغيره ويكون المباشرة مرتكباً للحرام لغيره
لا لنفسه -

نفس ع اور قتل خطا میں نفس کا مثل خون بہا قرار دیا ہے تو اس سے اُس کی تضاہوگی باوجودیکہ اس میں اور اُس میں نہ صوری مماثلت ہے نہ معنوی پس انسان کے مار ڈالنے کا نادران مال کو مقرر کرنا یہ ایک ایسی بات ہے جس کو عقل نہیں سمجھ سکتی کیونکہ انسان کے سامنے مال کی کیا حقیقت ہے مگر اللہ نے دیت کو اس لئے مشروع فرمایا ہے کہ اگر قاتل قتل عمد ثابت نہ ہونے لگی وجہ سے قصاص سے بچ جائے تو ایک نفس مفت میں معدوم نہ ہو۔ **مشروع** فصل نہی کے بیان میں۔ اور نہی کا صیغہ بہت سے معنی میں مستعمل ہے (۱) انحریم کے لئے جیسے اللہ فرماتا ہے لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ تَحْسِبُهُمْ مَلَأَتْ یعنی اپنی اولاد کو افلاس کے ڈر سے قتل مت کرو (۲) اگر است جیسے بخاری و مسلم میں عبد اللہ بن عمر سے روایت کی کہ حضرت نے فرمایا ہے لَا يَسْكُنُ أَحَدُكُمْ ذَكَوً

بیمینہ وہو بیول یعنی کوئی اپنا نام نہ ہرگز اپنے داہنے ہاتھ سے پیشاب کرتے میں نہ پکڑے (۳) دعا اللہ فرماتا ہے۔ رَبَّنَا لَا تُؤْخِزْ قُلُوبَنَا كَمَا أَذْهَبْنَا قُلُوبَنَا بِمَنِّكَ وَتَذَكِّرْنَا يَوْمَ لَا تَنفَعُ أَعْيُنُنَا وَلَا تَرْجِعُ الْبُصَرَا اِنْ سَبَدَ لَكَ فَكَّرُوكُمْ بعض کے نزدیک یہاں تحکیم کے لئے ہے معنی یہ ہیں کہ بہت باتیں گردید گردید کر نہ پوچھا کرو کہ اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تم کو بری لگیں (۵) تحقیر کے لئے جیسے لَا تَمْدَنَّ عَيْنُنَا إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ ذَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا تو اپنی نظر ان چیزوں پر نہ دوڑا جو ہم نے مختلف قسم کے لوگوں کو دنیاوی زندگی کی رونق کے ساز و سامان استعمال کے لئے دے رکھے ہیں (۶) بیان عاقبت کے لئے لَا تَحْسَبَنَّ اللَّهُ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ ایسا مت سمجھ کہ خدا ان ظالموں کے اعمال سے غافل ہے دے ایسا کے لئے جیسے يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَا تَقْعَدُوْا اِلَّا قَعْدَتُ رُوۡسِ الْاَشْمٰجِكُمْ اَمَّا تَتَجَوَّدُوْنَ مَا لَكُمْ تُمْتَعُوْنَ یعنی کافرو آج اپنے عذر مت پیش کرو جیسے عمل تم کرتے رہے انھیں کا بدلہ پاؤ گے (۸) تسویہ کے لئے جیسے فَاصْبِرْ وَاَوَّلَٰٓئِكَ اَصْحَابُ الْاِٰلِ الْاُولٰٓئِیۡمِ الَّذِیۡنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ فَاصْبِرْ صَبْرًا جَدِیۡدًا (۹) تمہید و زبرد تو بیخ کے واسطے اس میں اختلاف ہے کہ نہی تحریم میں حقیقت ہے یا کراہت میں یا دونوں معانی میں لفظ انوارہ معنا مشترک ہے۔ **فصل** ہنی دو قسم پر ہے ایک فعل شرعی سے دوسرے فعل حسی سے فعل شرعی وہ ہے جس کا تحقیق شرع پر موقوف ہو اور حسی وہ ہے جس کا تحقیق شرع پر موقوف نہ ہو اور بعض نے یوں کہا ہے کہ فعل شرع میں کسی حکم کے لئے موضوع ہے تو وہ شرعی ہے در نہ حسی اور بعض نے کہا ہے کہ حسی وہ ہے جس کا فقط وجود حسی پایا جاوے اور شرعی وہ ہے کہ جس کے وجود حسی کے ساتھ وجود شرعی بھی ہو چنانچہ مصنف اس کی تفصیل یوں کرتے ہیں۔ **فصل** ہنی انفعال حسیہ سے نہی یہ ہے کہ زنا کرنا شراب پینا جھوٹ بولنا اور کسی پر ظلم کرنا ان افعال کو ہر شخص محسوس اور معلوم کر لیتا ہے شرع کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ **فصل** ہنی تصرفات شرعیہ سے نہی یہ ہے کہ عید الغضیٰ کے دن روزہ رکھنے کی ممانعت ہے اور اوقات مکروہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے اور ایک روپے کو دو روپوں کے عوض بیچنے کی ممانعت ہے افعال حسی کا جو حال ورود شرع سے قبل متغایبی شرع کے بعد ہے شرع سے ان میں کوئی تغیر نہیں آیا ہے چنانچہ زنا اور قتل ناحق اور ظلم و کذب کا جو حال نزول تحریم سے قبل متغایبی نزول کے بعد رہا اور افعال شرعی سے اصل معانی ورود شرع کے بعد بدل گئے جیسے صلوٰۃ اصل میں دعا کو کہتے ہیں اور شرع نے اس پر رکوع و سجود و قیام و قعود کو بٹھا دیا ہے اور بیع اصل میں ایک مال کو دوسرے مال سے آپس کی رضامندی سے بدل لینے کا نام ہے مگر شرع نے اس میں قیدیں بڑھا دی ہیں کہ بیچنے والا در خریدار عاقل ہوں اور بیع موجود ہو اور ایک دوسرے کا کلام سن لے اسی طرح صوم در اصل کھانا پینا چھوڑ دینے کو کہتے ہیں مگر شرع نے اس پر یہ قیدیں بڑھا دی ہیں کہ جو کوئی روزے کا اہل ہے یعنی مرد مسلمان اور عورت پاک حیض و نفاس سے وہ نیت کے ساتھ کھانا پینا اور جماع کرنا صحیح صادق سے آفتاب کے ڈوبنے تک چھوڑ دے۔ **فصل** ہنی قسم اول کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ عین وہ چیز ہو جس پر نہی وارد ہوئی ہے پس اس کی ذات قبیح ہوگی اور وہ چیز بالکل کسی حالت میں مشروع نہ ہوگی اور ایسا قبیح اصل کیونکہ اصل قباحت وہی سمجھی جاتی ہے جو منہی عنہ کی ذات میں ثابت ہو نہ یہ کہ غیر کی وجہ سے اس میں آگئی ہو پس منہی عنہ کی ذات کا قبیح ہونا دو حال سے خالی نہیں ایک تو یہ کہ اس کے تمام اجزاء قبیح ہوں اس کو قبیح لڑا کہتے ہیں دوسرے یہ کہ بعض اجزاء قبیح ہوں اس کو قبیح لجزئیہ بولتے ہیں اور ان دونوں کا ایک حکم ہے اور دونوں کو قبیح قعیدہ کہتے ہیں اور اس کے دو طور ہیں ایک وضعی دوسرے شرعی قبیح وضعی وہ ہے جس کی قباحت عقل کے نزدیک بغیر کھولنے شرع کے روشن ہو جیسے کفر کہ وہ ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو اصل وضع میں قبیح ہیں اگر شرع اس کو نہ کھولتی تب بھی عقل اس کی حرمت کو مانتی کیونکہ منہی عنہ کفر ان نعمت کی برائی عقل کے نزدیک مسلم ہے اسی لئے حرمت کفر کا نسخ جائز نہیں اور قبیح شرعی وہ ہے کہ عقل اس کی قباحت کا ادراک نہیں کر سکتی شرع نے اس کو قبیح کر دیا ہے تب..... تو قبیح ہو گیا ہے ورنہ عقل اس کو برا نہیں جانتی جیسے انسان آزاد

کی بیع کیونکہ بیع ایسے معنی کے لئے وضع نہیں ہوئی ہے جو عقلاً قبیح ہو مگر اس میں قبیح اس لئے آیا ہے کہ شرع نے ایک مال کو دوسرے مال سے بدل لینے کو بیع قرار دیا ہے اور شرع کے نزدیک آزاد مال نہیں ہے اسی طرح بے وضو کی نماز قبیح شرعی ہے کیونکہ شرع نے ایسے شخص کو ادائے نماز کا اہل نہیں گردانا ہے۔ فقہ بیع دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ جس کی انہی کی گئی ہے غیر ہو اُس چیز سے جس کی طرف انہی کی اضافت کی گئی ہے یہ قسم شمس بنفسہ اور قبیح لغیرہ ہوگی اور اس کا کرنے والا حرام لغیرہ کا ترک ہے کہلانے کا حرام لغیرہ کا ترک نہ ہوگا قبیح لغیرہ اُسے کہتے ہیں کہ اُس میں غیر کی وجہ سے قباحت آگئی ہو قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت پیدا ہوئی ہے منہی عنہ کا وصف ہو اور ہمیشہ اُس کے ساتھ قائم رہے اُس سے کسی طرح زائل نہ ہو سکے جیسے عید قرباں کے دن روزہ گو کہ روزہ رکھنا فی نفسہ اچھا ہے مگر اُس دن روزہ رکھنا ناجائز ہے کیونکہ یہ دن اللہ کی طرف سے ضیافت کا دن ہے پس روزہ رکھنے کی حالت میں اُس ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے دوسرے یہ کہ وہ غیر مجاور ہو اور مجاور سے یہ مراد ہے کہ کبھی منہی عنہ کے ساتھ رہے اور کبھی اُس سے زائل ہو جائے مثلاً جمعہ کی اذان کے وقت بیع گو کہ بیع فی ذاتہ مشروع ہے مگر اذان جمعہ کے وقت مکروہ تحریمی ہے اور (وہ یہ ہے جو بدلیل ظنی ممنوع ہو اور اُس کا ترک کرنا واجب ہے جیسے حرام پر عذاب نار ہے اسی طرح اس پر ہے) اور بیع کے اذان جمعہ کے وقت مکروہ تحریمی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے جمعہ کے لئے ترک سببی لازم آتی ہے جو اللہ نے واجب کی ہے اور جمعہ پڑھنے کے لئے سببی کا ترک ہونا کبھی بیع کے ساتھ رہتا ہے جیسے کوئی جمعہ کی اذان سن کر بیع میں مشغول رہے اور نماز جمعہ کے لئے نہ جائے اور کبھی اُس سے زائل ہو جاتا ہے مثلاً بائع اور مشتری جمعہ کی نماز کے لئے سمراہ جائیں اور رستے میں خرید و فروخت کریں اور اگر نہ بیع میں مصروف ہو اور نہ جمعہ پڑھنے کے لئے سببی کی بلکہ دوسرے کام میں لگا رہا تو اس صورت میں ترک بیع تو پائی گئی مگر سببی نہ پائی گئی یا درگھو کہ قبیح وضعی کا حکم قبیح لغیرہ کی طرح ہے فرق اس قدر ہے کہ قبیح لغیرہ بالذات حرام ہے اور اول الذکر میں حرمت غیر کی وجہ سے آئی ہے اور بیع مجاور کا حکم قبیح لغیرہ کا سا نہیں۔

۱۰ وعلى هذا باع قال اصحابنا النهى عن التصرفات الشرعية يقتضى تقريها ويراد بذلك ان التصرف بعد النهى باقى مشروع عاكما كان لانه لو لم يبق مشروع عاكما كان العبد عاجزا عن تحصيل المشروع وحينئذ كان ذلك هيبا للعاجز وذلك من الشارع محال وبه فارق الافعال الحسية لانه لو كان عينها قبيحا لا يؤدى ذلك الى نهى العاجز لانه بهذا الوصف لا يعجز العبد عن الفعل الحسى مع ويتفرع من هذا حكم البيع الفاسد والاجارة الفاسدة والنذر بصوم يوم النحر وجميع صور التصرفات الشرعية مع ورود النهى عنها مع فقلنا۔

مشاہد یعنی اس قاعدہ کلیہ کی بنا پر کہ نہی تصرفات شرعیہ سے من بنفسہ اور قبیح لغیرہ ہوتی ہے۔ مشاہد علمائے حنفیہ نے فرمایا ہے کہ تصرفات شرعیہ سے نہی واقع ہونے کا مقتضی یہ ہے کہ تصرفات شرعیہ کا ثبوت اور وجود متحقق ہو جاتا ہے مراد اس سے یہ ہے کہ تصرفات کے بعد نہی کی مشروعیت جیسے پہلے تھی ویسے ہی باقی رہتی ہے کیونکہ اگر مشروع نہیں رہے

کا تو بندہ مکلف تحصیل مشروع سے عاجز ہوگا اس صورت میں عاجز کے واسطے یہی ہوگی اور یہ امر شارع کی جانب سے محال اور ناممکن ہے اس بیان سے افعال حسیہ کا فرق افعال شرعیہ سے ظاہر ہو گیا کہ اگر افعال شرعیہ یعنی تصرفات شرعیہ قبیح لعینہ ہوتے تو یہ امر عاجز کی ہنر نہ پہنچاتا اس لئے کہ اس وصف کے سبب بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا اب میں اس بحث پر روشنی ڈالتا ہوں کہ یہی افعال حسی اور شرعی دونوں سے ہوتی ہے جب افعال حسی سے یہی مطلقاً ہو اور کوئی مانع موجود نہ ہو تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ یہ فعل قبیح لعینہ ہے کیونکہ قبیح میں یہی اصل ہے تو اخلاق کی حالت میں یہی متبادر ہوگا مگر جب کوئی قرینہ قبیح لعینہ کے خلاف پر قائم ہوگا تو قبیح لغیرہ پر عمل ہوگا جیسے اپنی عورت سے حیض کی حالت میں محبت کرنا حرام لغیرہ ہے باوجودیکہ وہ فعل حسی ہے اور اگر افعال شرعیہ سے نہیں مطلقاً ہو تو حنفیہ کے نزدیک وہ قبیح لغیرہ پر واقع ہوگی اور صحت اور مشروعیت اصل کی وجہ سے ہوگی مگر کسی قرینہ کے ساتھ قبیح لعینہ پر عمل کریں گے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فعل کو اس مسئلہ میں حنفیہ سے خلاف ہے ان کے نزدیک اگر افعال شرعیہ سے مطلقاً نہ ہو تو وہ قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے کیونکہ یہ کامل ہے اور قبیح میں کمال یہ ہے کہ وہ منہی عنہ کی ذات میں ثابت ہو اور اگر کوئی قرینہ اُس کے ساتھ ہوگا تو قبیح لغیرہ پر عمل کریں گے حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ مشروع حسن ہے اور کوئی شے منہی عنہ لعینہ میں سے حسن نہیں پس مشروع میں سے کوئی شے منہی عنہ نہیں یہ بات کہ کوئی شے منہی عنہ میں سے حسن نہیں بالافتاق والضرورت ثابت ہے اور اس بات پر کہ ہر مشروع حسن ہے یہ دلیل ہے کہ اللہ نے شریعت بندوں کی درست معاش و معاد کے لئے جاری کی ہے جس پر سعادت ابدی کا مدار ہے پھر مشروع شے کی ذات کیسے قبیح ہو سکتی ہے ہاں اگر کوئی دوسرا قبیح اُس سے مل جائے تو اُس میں قبیح آسکتا ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ یہی شے ایسے فعل کا عدم مقصود ہوتا ہے جو ممکن ہو نہ یہ کہ ممتنع ہو بندے کے اختیار سے باہر ہو اس لئے کہ بندہ یہی کے مطابق ایسے کام کو چھوڑ دینے سے جو اُس کے اختیار میں ہے ثواب پاتا ہے اور اُس کے ارتکاب سے عذاب اٹھاتا ہے پھر اگر وہ فعل مستحیل ہو اور بندے کا اختیار پر اختیار نہ ہو تو اُس سے منع کرنا فعل عبث ہے اور اس کو یہی نہ کہیں گے بلکہ نفی اور نسخ بولیں گے چنانچہ اندھے سے کہیں کہ ممتد دیکھ تو یہ یہی نہ ہوگی کیونکہ محال ہے اور یہی مستحیلات سے عبث ہے اور نفی و نسخ تو اس بات کے بیان کرنے کے لئے ہیں کہ فعل شرعاً متصور الوجود باقی نہ رہا جیسے نماز میں بیت المقدس کی طرف توجہ کرنا پس اصل یہی میں فعل اختیاری کا عدم ہے اور منع کرنے والی کی ضرورت حکمت کا مقتضی یہ ہے کہ یہی توجہ کے ہو تو اب یہ ضرور ہوا کہ یہ قبیح اس طور پر متحقق نہ ہو کہ منع کرنے والے کا مقتضی یعنی یہی باطل ہو جائے اس لئے کہ جب شریعت میں قبیح کو قبیح لعینہ مانیں گے جیسا کہ امام مالکؒ اور شافعیؒ اور احمدؒ منہی کی رائے ہے تو وہ باطل اور محال ہو جائے گا یعنی اُس کا وجود شرعاً ممکن نہ ہوگا کیونکہ بندے کا اختیار باقی نہ رہے گا اور مستحیلات سے منع کرنا فعل عبث ہے اور یہی نفی ہی جائے گی حنفیہ کی یہ مشہور دلیل ہے جس پر حنفیہ کی طرف سے یوں اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگرچہ امکان شرعی اور قدرت شرعی نہ پائے جائیں مگر امکان لغوی اور قدرت حسی موجود ہے اور اس قدر امکان بھی وجود نہی کے لئے کافی ہے اور ایسی حالت میں یہی نفی نہ بنے گی حنفیہ کی طرف سے اس کا یوں جواب دیتے ہیں کہ اختیار ہر شے کے مناسب حال ہوتا ہے پس افعال حسی کا اختیار قدرت حسی ہے اور وہ یہ ہے کہ فاعل اس بات پر قادر ہو کہ اپنے اختیار سے زنا کرے پھر زنا کاری سے اُس کو یہی الہی کی وجہ سے رد کیا جائے گا تو قباحت افعال حسی میں لعینہ ہوگی اور افعال شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اُس میں اختیار شارع کی جانب سے ہو اور باوجود اس کے اُس کے کرنے سے منع بھی کیا گیا تو فعل شرعی منہی عنہ اذن دیا ہوا بھی ہوگا اور منع کیا ہوا بھی اور یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہو سکتیں۔ جب تک فعل منہی عنہ باعتبار اپنی اصل و ذات کے مشروع اور باعتبار اپنے وصف کے قبیح و ممنوع نہ ہو اور افعال شرعیہ میں

اختیار سی کافی نہیں جیسا کہ افعال حسی میں کافی ہے۔ **فصل ۱۱** اور اسی پر متفرع ہے حکم بیع فاسد کا اور اجارہ فاسد کا اور عبد الفضل کے دن روزہ رکھنے کا اور دیگر تصرفات شرعیہ کا باوجود وار دہونے نہی کے اُن سے۔ **فصل ۱۲** یعنی مذہب حنفی کے علمائے کہا ہے کہ جب کہ تصرفات شرعیہ سے نہی حسن بنفسہ اور قبیح بغیرہ ہوتی ہے اور ایسا مشروع باعتبار اپنی اصل کے بیع قرار پاتا ہے تو بیع فاسد قبضے کے وقت ملک کا فائدہ دیتی ہے جیسا کہ مصنف اس کی تفصیل کرتے ہیں۔

ع البیع الفاسد یفید المثلک عند القبض باعتبار انه بیع **ع** ویجب نقضه باعتبار کونه حراماً
 لغیره **ع** وهذا بخلاف نکاح المشوکات **ع** ومنکوحۃ الاب **ع** ومعتدة الغیر
 ومنکوحته **ع** ونکاح المحارم **ع** والنکاح بغیر شہود **ع** لان موجب النکاح حل التصرف
 وموجب النہی حرمة التصوف فاستحال الجمع بینہما فیحصل النہی علی النہی **ع** فاما موجب البیع
 ثبوت المثلک وموجب النہی حرمة التصوف وقد امكن الجمع بینہما بان یتثبت المثلک بحرم التصوف
 الیس انه لو تخیر العصیر فی ملک المسلم بقی ملکہ فیہا ویحرم التصوف **ع** وعلى هذا **ع** قال اصحابنا
 اذا نذر بصوم یوم الفجر **ع** وایام التشریق **ع** یصح نذرہ لانه نذر بصوم مشروع

فصل ۱۳ یعنی بیع فاسد مثلاً بیع ربوا قبضے کے وقت ملک کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ وہ بیع ہے اس لئے کہ جو کچھ اصل بیع کے واسطے ضرور ہے جیسے رکن بیع یعنی ایجاب وقبول اور محل بیع یعنی بیع کا پابا جانا اور بائع و مشتری کا اُس کام کی اہلیت رکھنا اور اُس کی تراضی کے ساتھ ایجاب وقبول کرنا ان میں سے کسی میں خلل نہیں۔ **فصل ۱۴** اور بوجہ حرام بغیرہ ہونے کے اُس کا توڑنا بھی واجب اور وہ حرام بغیرہ بوجہ زیادتی کے ہو گئی ہے کیونکہ شرع نے ایک جنس کی دو چیزوں میں مساوات واجب کی ہے اسی طرح تمام بیع فاسدہ کا حال ہے کہ وہ باصلہ مشروع ہیں اور بوصفہ غیر مشروع ہیں بیع فاسد میں قبض ہو جانے سے ملک ثابت ہو جاتی ہے اس وجہ سے کہ وہ باصلہ مشروع ہے اور باعتبار اپنے وصف کے فاسد ہے اور بوجہ حرام بغیرہ ہونے کے اُس کا توڑنا بھی واجب ہے مگر جہاں کہیں بظاہر ایسا واقع ہے کہ باوجود افعال شرعیہ سے نہی کے مشروعیت باقی نہیں اُس کی وجہ دوسری ہے جیسا کہ مصنف کہتے ہیں۔ **فصل ۱۵** یعنی مشرکات سے نکاح کرنا منہی ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے وَلَا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکَاتِ **فصل ۱۶** اسی طرح باپ کی منکوحہ سے نکاح کرنا منہی ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے وَلَا تَنْکِحُوا اُمَّکُمْ اَبَاکُمْ۔ **فصل ۱۷** اسی طرح غیر کی منکوحہ اور منکوحہ سے نکاح کرنا منہی ہے۔ چنانچہ قرآن میں جو آیا ہے والحصنات من النساء اس میں بیابہ ہوتی عورتوں سے نکاح کی ممانعت ہے باوجودیکہ نکاح فعل شرعی ہے لیکن یہاں کسی طرح مشروع نہیں رہا۔ **فصل ۱۸** اسی طرح محارم کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے چنانچہ قرآن میں ہے حُرْمَتٌ عَلَیْکُمْ اُمَّهَاتُکُمْ وَبَنَاتُکُمْ وَآَخُوْتُکُمْ وَعَمَّاتُکُمْ وَخَالَاتُکُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ یعنی حرام کی گئیں تم پر مائیں تمہاری اور بیٹیاں تمہاری اور بہنیں تمہاری اور چھو بھیاں تمہاری اور خالائیں تمہاری اور بھتیجیاں اور بھانجیاں اس حرمت سے بھی مراد نہیں ہے اس لئے کہ تحریم اور نہی دونوں منع کے معنی میں ہیں۔ **فصل ۱۹** اسی طرح بغیر گواہوں کے نکاح کرنا منہی ہے چنانچہ حدیث میں آیا ہے لَا نِکَاحَ إِلَّا شَہُود یعنی نکاح نہیں ہے مگر گواہوں سے اس کو بھیجی نے روایت

کیا ہے اور ذلیعی نے اس کو غریب کہا ہے اور فتح القدیر میں ہے کہ اس کا اخراج دارقطنی نے کیا ہے اگرچہ لانکاح نفی کا صیغہ ہے مگر مراد اس سے یہی ہے اگر ایسا نہ ہو تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نکاح بغیر گواہوں کے واقع نہ ہو حالانکہ واقع ہو جاتا ہے

فصل ۸ کیونکہ نکاح سے تصرف کا حلال ہونا ثابت ہے اور یہی سے تصرف کی حرمت ثابت ہے اور علت و حرمت دونوں کا اجتماع ناممکن ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ مسائل بالا میں افعال شرعی سے یہی ہے جس کا مقتضی قبیح لغیرہ ہے مگر مشروعیہ سے باقی نہیں رہی اور یہ مقتضی قبیح لعینہ کا ہے تو وجہ اس کی یہ ہے کہ مشروعیہ ایسی چیز میں باقی رہ سکتی ہے جس کی حرمت کو مشروریہ کے حکم کے ساتھ ثابت رکھنا ممکن ہو اور مسائل مذکورۃ الصدر میں ان دونوں باتوں کا اثبات ممکن نہیں کیونکہ نکاح کا مقتضی تو یہ ہے کہ تصرف حلال ہے اور یہی کا مقتضایہ ہے کہ تصرف حرام ہے اور یہ دونوں تنافی میں تو جمع ہونا ان کا مستحیل ہے لہذا مسائل مذکورہ میں یہی اپنے اصلی معنی میں نہیں۔ **فصل ۹** پس یہی وہاں نفی اور نسخ پر بطور حجاز کے محمول ہوگی اور یہ دونوں مشروعیہ کی بقا کو نہیں چاہتے کیونکہ مشروعیہ کا باقی رہنا اقتضا نے تصور فعل کی ضرورت سے لازم ہے کیونکہ مندرہ فعل کو باختیار خود بجالانے یا باعتبار خود ترک کرنے میں مبتلا کیا گیا ہے اور یہی میں اسی طرح کی ابتلا نہیں ہے اسی طرح بیع آزاد شخص کی اور بیع بچے کی مادہ کے پیٹ میں اور بیع بچے کی نر کے صلب میں افعال شرعیوں سے ہیں مگر یہاں یہی سے مجازاً نسخ مراد ہے مطلب ہے کہ ان چیزوں کی مشروریہ باطل ہے کیونکہ بیع کے لئے مال کا ہونا شرط ہے اور آزاد شخص مال نہیں اسی طرح پیٹ میں مادہ کے اور پشت میں نر کے بچہ معدوم ہے پس مال نہ ہوگا اور حمل مشکوک الوجود ہے وہ بھی مال نہ ہوگا۔ **فصل ۱۰** اور بیع فاسد میں بیع کا مقتضا ملک کا ثابت ہو جانا ہے اور یہی کا مقتضا تصرف کا حرام ہونا ہے تو ان دونوں باتوں کا اس طرح جمع ہونا ممکن ہے کہ ملک تو ثابت ہو جائے اور تصرف حرام ہو مثلاً کسی مسلمان کی ملک میں انگوروں کا رس شراب بن جائے تو ملک مسلمان کی اس میں باقی رہے گی اور تصرف حرام ہے۔ **فصل ۱۱** یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ یہی افعال شرعیہ سے ان کے برقرار رہنے کو چاہتی ہے۔ **فصل ۱۲** حنفیہ نے کہا ہے کہ جس کسی نے یوم النحر کو روزہ رکھنے کی نذر مانی یوم النحر سے مراد قربانی کا دن ہے کہ وہ ذبیحہ کا دو سال دن ہے اور یہی مشہور ہو گیا ہے حالانکہ گیارہویں اور بارہویں کو بھی قربانی ہوتی ہے۔ **فصل ۱۳** اور ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی نذر مانی۔ ایام تشریق گیارہویں بارہویں اور تیرہویں ماہ ذیحجہ کی ہے ان ایام تشریق اس لئے کہتے ہیں کہ عرب کے لوگ قربانی کے گوشتوں کو ان دنوں میں دھوپ میں منگھایا کرتے تھے۔ **فصل ۱۴** اس کی مذہب صحیح ہے کیونکہ مشروع روزے کی نذر ہے اگر روزہ ان ایام میں نامشروع ہوتا تو نذر کمی صحیح نہ ہوتی جیسا کہ دوسرے گناہوں کی نذر صحیح نہیں مگر امام زعفران اور امام شافعی کہتے ہیں کہ ان دنوں کے روزے کی نذر صحیح نہیں کیونکہ یہی عنہ معصیت ہے۔ مسلم کی روایت میں ہے کہ آنحضرت نے فرمایا لا نذر فی معصیۃ اللہ تعالیٰ یعنی اللہ کے گناہ میں نذر نہیں ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ افعال شرعیہ کا مقتضایہ ہے کہ منہی عنہ باصلہ مشروع اور بوصفہ قبیح ہو تو ان ایام کے روزوں کی نذر باعتبار اصل کے مشروع ہوگی البتہ وصف معصیت کا روزوں کے فعل سے متصور ہوگا اس لئے حکم یہ ہے کہ ان ایام میں انظار کر کے دوسرے دنوں میں قضا کرنے تاکہ معصیت سے خلاصی حاصل ہو جائے ظاہر ہے کہ قربانی کے دن اور ایام تشریق میں روزہ رکھنا باعتبار اپنی اصل کے مشروع ہے کیونکہ کھانا پینا اور جماع ترک کرنا نیت کے ساتھ تقویٰ میں داخل ہے اس سے توت شہوانی مغلوب ہوتی ہے مگر ان دنوں کے روزے اس لئے نامشروع قرار پائے ہیں کہ اللہ نے یہ دن اپنی طرف سے ضیافت کے بنائے ہیں پس اگر ان دنوں میں روزے رکھے جائیں گے تو ضیافت الہی سے اعراض لازم آئے گا اور اجابت دعوت کا ترک نامشروع ہے پس اجابت دعوت کا کہ واجب ہے ترک کرنا ان دنوں کے روزوں کے لئے بمنزلہ وصف کے ہوگا اور وہ منہی عنہ ہے اور کھانے پینے کا اور جماع کا ترک کرنا بمنزلہ اصل کے ہے اور وہ عبادت ہے پس روزے ان ایام میں اپنی اصل کی جہت سے مشروع ہوتے اور اپنے وصف کی جہت سے غیر مشروع

قرار پائے خلاصہ کلام یہ ہے کہ روزے کے صرف نذر مانتے ہیں اور روزہ رکھنے میں بڑا فرق ہے اول الذکر صحیح ہے کیونکہ روزہ فی نفسہ طاعت ہے اور گناہ اُس میں غیافت الہی کو قبول نہ کرنے کی وجہ سے آیا ہے اور یہ گناہ اُس وقت میں ہے کہ روزہ رکھ لے اور اگر اپنے اور اُس کے رکھنے کو واجب کر لے تو اس میں کیا گناہ حاصل کلام یہ ہے کہ روزے کے لئے ایک جہت عبادت کی ہے اور دوسری جہت گناہ کی اور نذر مانتا پہلی جہت کے اعتبار سے ہے پس ترک اجابت دعوت الہی کے محض ذکر سے گناہ لازم نہیں آتا اس لئے نذر مانتا صحیح ہے کیونکہ ذکر میں اور کرنے میں فرق ہے اور نذر میں فقط ذکر ہے نہ کرنا اس لئے اُس کو شروع کرنا ان ایام میں لازم نہیں اس لئے کہ نذر ایجاب بالقول ہے اور قول سے تمیز نہیں عند اور مشروع میں ممکن ہے اور شروع کرنا ایجاب بالفعل ہے اور فعل سے تمیز جہت عبادت اور جہت معصیت کی ناممکن ہے اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر گھٹی میں جو ہا مر جائے اور وہ پگھلا ہوا ہو تو اُس کی بیع جائز ہے کیونکہ گھٹی میں اور نجاست میں امتیاز ممکن ہے پس بیع صرف گھٹی پر وارد ہو سکتی ہے اور بغیر اس کے ناجائز ہے کیونکہ نجاست میں اور گھٹی میں تمیز مشکل ہے۔

ع و كذلك لو نذر يا صلوة في الاوقات المكروهة يصح لانه نذر بعبادة مشروعة لما ذكرنا ان التهي يوجب بقاء التصرف مشروعاً ولهذا قلنا لو شرع في النفل في هذه الاوقات لزمه بالشروع ارتكاب الحرام ليس بلازم للزوم الاتمام فانه لو صبر حتى حلت الصلوة بارتفاع الشمس وغروبها ودلو كها امكنه الاتمام بدون الكراهة مع وبه فارق صوم العيد مع فانه لو شرع فيه لاي لزمه عند ابي حنيفة ومحمد لان الاتمام لا ينفك عن ارتكاب الحرام مع ومن هذا النوع وطى الحائض فان النهي عن قربانها باعتبار الاذى لقوله تعالى يَسْكُونُكَ عَنِ الْمَجِيْضِ قُلْ هُوَ اَذْيٌ فَاَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَجِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ هـ ولهذا قلنا يترتب الاحكام على هذا الواطى مع فيثبت به الاحصان مع و تحل المرأة للزوج الاول مع ويثبت به حكم المهر والعدة والنفقة مع ولو امتنعت عن التمكن لاجل الصداق كانت ناشرة عندهما فلا تستحق النفقة۔

مثلاً اسی طرح اگر اوقات مکروہہ میں نماز ادا کرنے کی نذر مانی تو یہ نذر صحیح ہوگی کیونکہ یہ نذر عبادت مشروع کی ہے۔ جیسا کہ ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں کہ یہی بقائے تصرف کو مشروع نا واجب کرتی ہے اسی لئے حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر اوقات مکروہہ میں

نماز شروع کرے تو اس کا پورا کرنا اس پر لازم آجاتا ہے اگر کوئی یہ کہے کہ اوقات مکروہ میں نماز کا تمام کرنا لازم ہونے کی حالت میں حرام کا ارتکاب لازم آتا ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ تمام کرنے کے لئے حرام کا ارتکاب ضرور نہیں اس لئے کہ اگر نفل کو شروع کرنے والا اتنا صبر کرے کہ وہ وقت مکروہ نکل جائے اور دوسرا وقت مشروع شروع ہو جائے تو اس کو نفل کا شروع کر لینا بدون کراہت کے ممکن ہو جائے گا۔ **فتح** یعنی یہ جو ہم نے کہا ہے کہ اوقات مکروہ میں نماز شروع کر لینے سے اس کا تمام کر لینا بدون کراہت کے ممکن ہے اس سے فرق ہو گیا روزے کو عید قربان کے دن شروع کرنے میں کیونکہ اس کا تمام کرنا بدون کراہت کے ناممکن ہے **فتح** پس اگر عید کے دن روزہ نفل شروع کر دیا تو اس کا تمام کرنا لازم نہیں آئے گا امام صاحب اور امام محمد کے نزدیک کیونکہ یہاں ارتکاب حرام کے بغیر تمام کرنا روزے کا ناممکن ہے کیونکہ دن روزے کا معیار ہے پس روزے کا تمام کرنا اس دن بغیر کھانے پینے سے اعراض کے ناممکن ہے اور یہ مکرر ہے تو روزے کا بغیر کراہت کے تمام کرنا ناممکن ہوا بخلاف نماز کے۔ نماز کے اوقات مکروہ میں فاسد نہ ہو سکتے اور روزے کے ایام منہیہ میں فاسد ہو جانے کی بنیاد یہی ہے کہ وقت نماز کے لئے ظرف و سبب ہے اور دن روزے کے لئے معیار ہے تو دن روزے کی صفت لازم کی طرح ہوگا اور وقت نماز کے لئے مجاور کے تبدیل سے ہوگا تو معیار کے فساد سے روزے میں فساد ضرور آئے گا کیونکہ دن کے تمام اجزاء روزے کا معیار ہیں۔ اسی لئے اگر کوئی قسم کھائے کہ میں روزہ نہ رکھوں گا تو ایک ذرا اسی دیر کے روزہ رکھنے سے بھی حانت قرار پاتا ہے اور وقت نماز کا سبب و ظرف ہے پس سبب کی حیثیت سے تو وقت اور نماز میں مناسبت ضرور ہے چنانچہ اگر نماز کامل واجب ہوگی تو ناقص ادا نہ ہوگی جیسا کہ فجر کے وقت اور اگر ناقص واجب ہوگی تو ناقص ادا ہوگی جیسا کہ عصر کے وقت اور ظرفیت کی حیثیت سے وقت کا تعلق نماز کے ساتھ صرف بطور مجاورت کے ہوگا نہ وصفیت کے اس لئے فساد وقت کی وجہ سے نماز میں نقصان آجائے گا فساد نہیں آئے گا برخلاف روزے کے کہ ایام منہیہ سے اس میں فساد آجاتا ہے اسی وجہ سے ان دنوں میں اس کو شروع نہیں کر سکتے اور نماز کو شروع کر سکتے ہیں اور اس فرق کا اثر نفل میں کھانا ہے کہ اگر اوقات مکروہ میں نماز شروع کی تو تمام کرنا واجب ہے اور اگر فاسد کر دی تو اس کی قضاء واجب ہوگی اور اگر روزہ ایام منہیہ میں شروع کیا تو اس کا تمام کرنا واجب نہیں بلکہ افطار کر لینا چاہئے اور جب افطار کر لیا تو قضاء واجب نہ ہوگی۔ **فتح** اسی نوع یعنی قبیح وغیرہ میں حائضہ عورت سے صحبت کرنا داخل ہے کیونکہ یہی حائضہ سے صحبت کی وجہ ناپاکی کے ہے کہ خدا نے تعالیٰ فرمایا ہے سوال کرتے ہیں وہ تم سے اے محمد حیض کے مسئلے سے تم جواب دو کہ حیض ناپاکی ہے اس ناپاکی کے وقت حائضہ عورت سے الگ رہو ان کے نزدیک نہ جاؤ جب تک کہ وہ حیض سے پاک ہوں دلیل سے معلوم ہوا کہ حائضہ عورت سے وطی نہ کرنا سبب مجاور کے ہے اور وہ نجاست ہے پھر کسی نے صحبت ایسی حالت میں کر لی تو اس وطی پر احکام مرتب ہوں گے جیسا کہ مصنف کہتے ہیں۔ **فتح** اب ان احکام کی تفصیل سننی چاہئے (۱) **فتح** حالت حیض میں صحبت کرنے سے مرد محض قرار پاتا ہے اور پھر اس کے بعد زنا کرنے سے وہ سنگسار کیا جائے گا اگر حالت حیض کی صحبت معتبر نہ ہوتی تو وہ محض نہ قرار پاتا اور بجائے سنگسار کرنے کے شو کوڑے مارے جاتے۔ (۲) **فتح** جو عورت تین طلاؤں سے بائن ہوئی ہو اور دوسرے مرد نے اس سے عدت کے بعد نکاح کر کے حالت حیض میں صحبت کی تو اب یہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہوگئی پس اگر حالت حیض کی صحبت نامعتبر ہوتی تو دوسرے شوہر کے لئے حلال نہ ہو سکتی کیونکہ مسلمہ مسئلہ ہے کہ تین طلاؤں سے بائن ہوئی ہو وہ پہلے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح نہ کرے اور وہ دوسرا اس سے صحبت نہ کر چکے اور پھر وہ دوسرا اس کو طلاق دے اور اس کی عدت پوری ہو جائے تو اب البتہ شوہر اول سے نکاح کر سکتی ہے (۳) **فتح** یعنی حیض کی حالت میں صحبت کرنے سے شوہر پر مہر اور لباس اور نفقہ لازم آجاتا ہے اور اگر وہ اس صحبت کے بعد طلاق دیدے تو عورت پر عدت لازم ہوگی حالانکہ صحبت

سے بیشتر خاوند عورت کو چھوڑ دے تو مہر نہیں ملتا بلکہ چھڑا ملتا ہے اور اس میں تین کیڑے ہیں پیراہن اور دامن اور چادر (۴) شہ
اگر حالت حیض میں صحبت کر لینے کے بعد عورت نے مرد کو اپنے مہر لینے کے واسطے دوبارہ صحبت نہ کرنے دی تو نافرمان قرار پائے گی
اور لباس و لفتہ کی مستحق نہ ہوگی۔ اگر کوئی یہاں یہ سوال کرے کہ حالت حیض میں صحبت کرنا حرام ہے تو چاہئے احکام شرعی اس کے لئے
ثابت نہ ہوں کیونکہ احکام شرعی نعمت و کرامت میں تو شے حرام معصیت سے ان کا تعلق لائق نہیں مصنف نے اس کا
یوں جواب دیا ہے۔

ع و حرمة الفعل لا تنافي ترتب الاحكام مع كطلاق الحائض مع والوضوء
بالمياه المغصوبة مع والاصلياء بقوس مغصوبة مع والذبح بسكبين مغصوبة
مع والصلوة في الارض المغصوبة مع والبيع في وقت النداء مع فانه ينزول الاحكام
على هذه التصرفات مع مع اشتغالها على الحرمة مع وباعتبار هذا الاصل
مع قلنا في قوله تعالى مع وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا مع ان الفاسق من
اهل الشهادة فيبعد عن النكاح بشهادة الفاسق لان النهي عن قبول
الشهادة بدون الشهادة محال مع وانما لم تقبل شهادتهم لفساد في
الاداء لعدام الشهادة اصلا مع وعلى هذا مع لا يجب عليهم اللعان لان ذلك
اداء الشهادة ولا اداء مع الفسق۔

مثلاً ۱ اور فعل کی حرمت احکام شرعی کے مترتب ہونے کے منافی نہیں۔ مثلاً ۲ جیسے حیض کی حالت میں طلاق دینا۔ مثلاً ۳ کسی
کسی سے چھینے ہوئے پانی سے وضو کرنا۔ مثلاً ۴ اور چھینی ہوئی کمان سے شکار کرنا۔ مثلاً ۵ اور چھینی ہوئی تجھری سے فسخ کرنا۔ مثلاً ۶
اور چھینی ہوئی زمین میں نماز پڑھنا۔ مثلاً ۷ اور اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کرنا۔ مثلاً ۸ پس ان تصرفات پر احکام شرعی مترتب
ہونے میں چنانچہ حالت حیض میں دی ہوئی طلاق پر احکام شرعی مترتب ہوتے ہیں اور جو احکام طلاقوں کے مدت وغیرہ کے قبیل سے
ہیں وہ عورت سے بھی متعلق ہوتے ہیں اسی طرح چھینا ہوا پانی حرام ہے مگر اس سے وضو کر لینے پر احکام مترتب ہوتے ہیں اور نماز
پڑھنا اور قرآن کا پھونکا جیسے آدمی کے لئے جائز ہو جاتا ہے اسی طرح چھینی ہوئی کمان کا کیا ہوا شکار اور چھینی ہوئی تجھری کا ذبیحہ حلال ہوتا
ہے اور شکاری اور نازح کی ملک سمجھا جاتا ہے اسی طرح چھینی ہوئی زمین میں نماز جائز ہے اسی طرح اذان جمعہ کے وقت کی بیع پر
احکام شرعی جاری ہوتے ہیں ایسی بیع سے ملک وغیرہ ثابت ہوتی ہے۔ مثلاً ۹ باوجودیکہ ان تصرفات مذکورہ میں حرمت ہے
ابو الحسین بصری اور جانی اور ہاشم معتزلہ کا مذہب معاملات میں تو حنفیہ کے مطابق ہے اور عبادات میں ان کا مذہب یہ ہے کہ نبی ان
میں مطلقاً بطلان کو واجب کرتی ہے گو دلیل اس بات پر موجود ہو کہ نبی قبیح جماد کی وجہ سے ہے لیکن مقصود اس سے بطلان ہی ہوتا
ہے چنانچہ زمین مغصوب میں نماز پڑھنا ان معتزلہ کے نزدیک باطل ہے اور امام احمد و مالک سے بھی ایک روایت ہے کہ

مکان منسوب میں نماز حرام ہے اور قاضی ابوبکر کہتے ہیں کہ مکان منسوب میں نماز صحیح نہیں مگر اس کی قضا واجب نہیں کیونکہ فعل معصیت سے بھی فرض ذمے سے ساقط ہو جاتی ہے تنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مکان منسوب میں نماز صحیح ہے لیکن کراہت سے خالی نہیں۔ کیونکہ یہ قیغ بغیر مجاور ہے اور ایسے قیغ کا مقتضائے ان کے نزدیک کراہت ہے مانعین کا استدلال یہ ہے کہ مکلف پر مامور بہ کی بجا آوری واجب ہے اور نہ ہی مامور بہ ہو نہیں سکتا کیونکہ امور بھی متضاد ہیں جواب یہ ہے کہ اگر مراد ان کی یہ ہے کہ نفس مامور بہ کا بجا لانا واجب ہے تو یہ محال ہے اس لئے کہ جو کچھ بجالائے گا وہ بالضرور معین ہوگا اور یہ مامور بہ سے غیر ہوگا اس لئے کہ نفس مامور بہ مطلق ہے اور یہ معین ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ جو نیات و افراد مامور بہ میں سے کسی ایک کو بجالائے تو اب ہم تسلیم نہیں کرتے کہ نہ ہی عند بالغیر مامور بہ کی جو نیات میں سے نہیں ہے اور قضا مامور بہ بالذات اور نہ ہی عند بالذات میں ہوتا ہے اور صورت مذکورہ صدر میں مامور بہ بالذات اور نہ ہی عند بالغیر ہے تو یہاں تضاد نہ ہوگا اور اسی لئے امتناع لازم آتا اگر امر دہی کی جہات متعدد ہوتیں یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ زمین منسوب میں نماز پڑھنے کا فعل واجب ہوگا نماز ہونے کی وجہ سے اور حرام ہوگا غصب ہونے کے سبب سے۔ **فصل** یعنی اس اصل کی بنا پر کہ فعل کی حرمت ثبوت احکام کے مناسب نہیں یا اس اصل کی بنا پر کہ نہ ہی تصرفات شرعیہ سے مشروعیت کی بقا کو چاہتی ہے۔ **فصل** والذین یؤمنون المحضت ثقتہم یا تو اباد بحدۃ شہداء آء فاجلہ وہم ثمانین جلدۃ فاسقین واولئکہ ھے انفسقون **فصل** یعنی تنفیہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ذکر جو لوگ پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگائیں اور چار گواہ نہ لاسکیں تو ان کو اسٹی کوڑے مارو اور آئندہ کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو اور وہ لوگ فاسق ہیں (کہا ہے کہ فاسق گواہی کا اہل میں ہیں پس نکاح فاسق کی گواہی سے بندھ جاتا ہے کیونکہ نہ ہی قبول شہادت کے محال ہے کیونکہ کسی شے کا قبول و عدم قبول اس شے کے وجود کے بعد مقصور ہے پس فاسق کی شہادت کا وصف کہ وہ ادا ہے منعدم ہوگا نہ نفس شہادت اور یہ جو دارقطنی نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے (لانکاح الابوی و شادی عدل) یعنی نہیں ہے نکاح بغیر ولی کے اور دو گواہان عادل کے اس کی اسناد و اہی ہے علاوہ اس کے یہ بھی حدیث میں آیا ہے (لانکاح الا بشہود) یعنی نہیں ہے نکاح مگر گواہوں سے پس تنفیہ بجلی حدیث کو جو مطلق ہے اس مقید پر حمل نہیں کرتے اسی لئے ان کے نزدیک نکاح کے گواہ ایسے شخصوں کا ہونا جائز ہے جو گناہگار ہوں یا تہمت زنا کے بدلے میں ان کو سزا شرعی ہوتی ہو مگر شافعیہ اتنا کہتے ہیں کہ جب وہ گواہ فاسق معین ہوگا تو نکاح جائز نہ ہوگا۔ **فصل** اور ان کی شہادت جو مقبول نہیں ہوتی اس کی وجہ محض ادا میں فساد کا آجانا ہے اور وہ فساد یہ ہے کہ بوجہ فسق کے ان کی شہادت میں کذب کا اتہام موجود ہے اور یہ نہیں کہ شہادت ہی معدوم ہوگئی امام شافعی کے نزدیک ایسے شخص کی شہادت جس پر تہمت زنا کی حد لگی ہو اور توبہ کر لے تو بعد توبہ کے مقبول ہے دلیل بہاری یہ آیت ہے (ولا تقبلوا ہم شہادۃ ابدا) اس لئے ایسے شخص کی گواہی نہ قبول کرنا حد کا ایک حصہ ہے گو وہ عادل ہو۔ ہاں اس کی حدیث مقبول ہوگی۔ **فصل** یعنی اس وجہ سے کہ فاسقوں کی گواہی ادا میں فساد آجانے کی وجہ سے نامقبول ہے۔ **فصل** فاسق پر لعان واجب نہیں کیونکہ ان کی شہادت تو ادا میں فساد ہونے کی وجہ سے نامقبول ہے اور لعان ادا کرنے شہادت ہے اور فسق ہوگا تو ادا نہ ہو سکے گی لعان کے معنی آپس میں لعنت کرنے کے ہیں اور شریعت میں لعان چند گواہیاں مرد و عورت کی ہیں جو تاکید اور قسم اور لعنت خدا کے ساتھ بیان کریں اور یہ لعان مرد کے حق میں گالی دینے کی سزا کے قائم مقام ہے اور عورت کے حق میں زنا کی سزا کے۔

تنبیہ - اکثر اصولیوں کا یہ مذہب ہے کہ نہی عموم و دوام کو چاہتی ہے اور اس سے مدۃ العمر کے لئے تکرار ثابت ہوتی ہے پس وہ فی الفور کے لئے ہے برخلاف امر کے اور بعض کے نزدیک نہی مثل امر کے نہ دوام کو چاہتی ہے نہ عموم کو مگر قول اول مختار و صحیح ہے اس لئے کہ علمائے متقدم و متاخر نہی سے مطلقاً تحريم فعل پر استدلال کرتے ہیں باوجودیکہ اوقات مختلف ہیں اگر اس میں دوام کا اقتضائے ہوتا تو ان کا استدلال بھی صحیح نہ ہوتا۔

ج فصل فی تعریف طریق المراد بالنصوص ج اعلم ان لمعرفة المراد بالنصوص طرقاً ج منها ان اللفظ اذا كان حقيقة لمعنی ومجازاً لاخرنا للحقيقة اولی مثاله ما قال علماؤنا البنت المخلوقة من ماء الزنا يحرم على الزانی نکاحها وقال الشافعی یحل والصمیم ما قلنا لانها بنته حقيقة فتدخل تحت قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ج ویتفرع منه الاحکام على المذهبین ج من حل الوطی ج ووجوب المهر ج ولزوم النفقة ج وجریان التوارث ج وولاية المنع عن الخروج والبرود ج ومنها ان احد المحملین اذا وجب تخصیصاً فی النس دون الآخر فالحمل على ما لا یتلزم التخصیص اولی ج مثاله فی قوله تعالى اُولَا مَسْتُمْ الذَّسَاءُ ج فاللامستة لو حملت على الوقاع كان النص معمولاً به فی جمیع صور وجوده ج ولو حملت على المس بالید كان النص مخصوصاً به فی کثیر من الصور فان مس المحارم والحفلة الصغیرة جدا غیر ناقض للموضوع فی اصله قولی الشافعی ج ویتفرع منه الاحکام على المذهبین ج من اباحة الصلوة ومس المصحف ج ودخول المسجد ج

مثلاً ج فصل نصوص سے مراد کے طریق معلوم کرنے کے بیان میں۔ مثلاً ج جاننا چاہئے کہ نصوص یعنی آیات و احادیث سے مراد معلوم کرنے کے کئی طریقے ہیں لہذا بتلایا جاتا ہے کہ کون سے طرز بھیج و مفید ہیں اور کون سے غلط لہذا یہ فصل خلاصہ اور چمکڑ ہے تمام اصول کا۔ مثلاً ج بعض آن میں سے یہ ہیں کہ جب ایک لفظ کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی ہوں تو اس صورت میں تحقیق معنی کا لینا اولے ہے جیسا کہ علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہو تو زنا کرنے والے پر اس سے نکاح کرنا حرام ہے چونکہ آیت حرمت علیکم الخ اس پر دال ہے۔ اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ درست ہے کیونکہ وہ لڑکی شرعی طور پر زانی کی بیٹی نہیں اس لئے اس کا نسب زانی کی ساتھ ثابت نہ ہوگا چونکہ حدیث الولد للفراسخ للعاہر الحجس اس پر دال ہے۔ لیکن صحیح وہی ہے جو علمائے حنفیہ نے کہا ہے کیونکہ وہ حقیقتہً اس زانی کی دختر ہے کیونکہ اس کے نطفے سے پیدا ہوئی ہے لہذا اللہ تعالیٰ کے اس قول کے تلے کہ تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں تم پر حرام ہیں داخل ہوگی کیونکہ حقیقتہً بیٹی اس عورت کو کہتے ہیں کہ آدمی کے نطفے سے متولد ہو اور یہ بات یہاں موجود ہے پس زنا کی بیٹی بھی تحقیق بیٹی ہوگی گو اس کے لئے نسب ثابت نہ ہو کیونکہ نسب نعمت ہے تو وہ ایک لڑائی کی وجہ سے اس کو متناول نہ ہوگا اور شافعیؒ نے بتا نہ کہ کے معنی منسوب یا تکرار لگائے ہیں اور یہ مجاز ہے اور حقیقت مجاز سے اولی ہے بتاتکہ میں دو احتمال

میں ایک یہ کہ اس سے حقیقت شرعی مراد رکھی جائے اور وہ یہ ہے کہ منسوب بات کو اس کے معنی کے جائیں دوسرا یہ کہ حقیقت لغوی مراد رکھی جائے اور وہ ایسی عورت کے معنی میں ہے جو کوئی کے نطفے متولد ہوں شافعی نے حقیقت شرعی ہی ہے حنفیہ نے حقیقت لغوی کی حقیقت شرعی مقابلے میں لغوی کے بمنزلے مجاز کے ہے اور حقیقت مجاز سے اہلی ہے۔ **فصل ۴** اس مسئلے سے دونوں مذہبوں کے موافق تفریعیں نکلتی ہیں۔ **فصل ۵** امام شافعی کے نزدیک اگر زانی نے اس دختر سے نکاح کر لیا جو زانیہ عورت سے اس زانی کے نطفے سے پیدا ہوئی ہے تو اس سے ہم بستر ہونا حلال ہے اور حنفیہ کے نزدیک حرام ہے۔ **فصل ۶** اور امام شافعی کے نزدیک نکاح کے بعد جہر دینا لازم ہو جائے گا اور حنفیہ کے نزدیک چونکہ نکاح نہیں ہوا اور ہم لازم نہ آئے گا۔ **فصل ۷** اور شافعی کے نزدیک نان و نفقہ دینا لازم ہوگا مگر حنفیہ کے نزدیک نان و نفقہ واجب نہ ہوگا کیونکہ نکاح نہیں ہوا۔ **فصل ۸** اور شافعی کے نزدیک مرد پر ایک دوسرے کا وارث ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک توارث جاری نہ ہوگا۔ **فصل ۹** اور شافعی کے نزدیک خاوند کو اختیار ہوگا کہ کہیں جانے کی اجازت دے یا نہ دے مگر حنفیہ کے نزدیک خاوند اس عورت کو کہیں آنے جانے سے نہیں روک سکتا۔ **فصل ۱۰** بعض آن میں سے یہ ہے کہ دو محمولوں میں سے جب ایک محل ایسا ہے کہ اس میں تخصیص لازم آتی ہے تو وہ محل اختیار کرنا بہتر ہے جس میں تخصیص نہ ہو کیونکہ تخصیص کی صورت میں لفظ کا بعض موجب ترک ہو جائے گا اور عمل کرنا موجب لفظ پر اس سے بہتر ہے کہ بعض موجب کو چھوڑ دیا جائے کیونکہ نہ چھوڑنے کی صورت میں زیادہ فائدہ متصور ہے اور محل میم اول کے فتح اور محل ثانی کے سکون اور میم دوم کے کسرے اور لام کے سکون سے مجازاً معنی کو کہتے ہیں۔ **فصل ۱۱** **فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِدًا عَلَيْهِ** مالا مست کے دو معنی لے سکتے ہیں ایک مجازی اور وہ عورتوں کے ساتھ ہم بستر ہونا ہے دوسرے حقیقی وہ عورتوں کو ہاتھ سے چھونا ہے۔ **فصل ۱۲** پس اگر ملاست کے معنی عورتوں کے ساتھ ہم بستر ہونے کے لینے تو نص کا حکم تمام صورتوں میں پایا جائے گا یعنی ہر ایک عورت کے ساتھ صحبت کرنے سے وضو ٹوٹے گا اور بوجہ پانی نہ ملنے کے تیمم کی نوبت پہونچے گی۔ **فصل ۱۳** اور اگر عورتوں کو ہاتھ سے چھونے کے معنی پر عمل کریں گے تو حکم نص کا عام طور پر تمام صورتوں میں نہیں پایا جائے گا مثلاً ماں بہن وغیرہ عورات محارم کو مرد کا ہاتھ چھو گیا یا بہت چھوٹی بچی کو ہاتھ لگ گیا تو موافق صحیح قول شافعی کے دونوں صورتوں میں وضو نہیں ٹوٹے گا پس اس سے مراد اس جگہ مجازاً جماع ہے اور مطلب آیت کا یہ ہے کہ تیمم کو پاک صاف مٹی سے اگر نہ پاؤ پانی جب کہ تم عورتوں سے صحبت کرو مگر شافعی کے نزدیک الاستم کے حقیقی معنی معتبر ہیں۔ **فصل ۱۴** اس اختلاف پر دونوں مذہبوں کے مسائل متفرع ہوتے ہیں۔ **فصل ۱۵** مثلاً اگر عورت کو ہاتھ لگا دیا تو ہمارے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا اور نماز اس سے درست ہے اور قرآن کو چھونا درست ہے امام شافعی کے نزدیک دونوں باتیں درست نہیں کیونکہ وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ **فصل ۱۶** اور مسجد میں داخل ہونا ہمارے نزدیک درست ہے امام شافعی کے نزدیک درست نہیں واضح ہو کہ مسجد میں داخل ہونے کا مسئلہ یوں ہی لکھ دیا ہے بظاہر یہاں اس کا مضائقہ نہیں ہوتا۔

اع وصحة الامامة مع ولزوم التيمم عند عدم الماء مع وتذكرا لمس في اثناء الصلوة مع ومنها ان النص اذا قرئ بقراءتين اوردى بروايتين كان العمل به على وجه يكون عملا بالوجهين اولى مثاله في قوله تعالى وارجلكم قرئ بالنصب عطفاً على المغسول مع وبالنقص عطفاً على الممسوح مع فحملت قراءة النقص على حالة التخفيف وقراءة النصب على حالة العدم التخفيف وباعتبار هذا المعنى

قال البعض جواز المسح ثبت بالكتاب مع وكذلك قوله تعالى حتى يطهرن قدراً
 بالتشديد والتخفيف مع فيعمل بقراءة التخفيف فيما اذا كان ايامها عشرة
 وبقراءة التشديد فيما اذا كان ايامها دون العشرة وعلى هذا قال اصحابنا
 اذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام لم يجز وطئ الحائض حتى تغتسل
 لان كمال الطهارة يثبت بالاغتسال ولو انقطع
 دمها لعشرة ايام جاز وطئها قبل الغسل لان مطلق الطهارة ثبت بانقطاع الدم

۴ اور ایسے آدمی کا امامت کرنا ہمارے نزدیک درست ہے امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں۔ **ش ۴** یعنی اگر متوضی آدمی
 نے عورت کو چھو لیا اور پانی موجود نہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک تیم لازم ہوگا اور ہمارے نزدیک نہیں کیونکہ وضو نہیں ٹوٹتا۔ **ش ۵**
 اور اگر عادت نمازیں ہاتھ لگانا یاد آیا تو ہمارے نزدیک کچھ حرج نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک بوجہ وضو ٹوٹ جانے کے نماز باطل
 ہوگی اور یوں ترجمہ کرنا کہ جب آدمی کو نمازیں ہاتھ لگانا یاد آیا اور پانی اُس وقت موجود نہ ہوا تو شافعیؒ کے نزدیک تیم لازم ہوگا درست نہیں
ش ۶ اور منجانبہ امر انصوص کے طریق معلوم کرنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ جب کوئی آیت دو افراد توں سے چھپی جائے یا کسی حدیث میں
 دو روایتیں ہوں اگر اس طرح عمل کیا جائے کہ دونوں وجہ پر مطابق ہو سکے تو اولیٰ ہے چنانچہ اس آیت میں وارد جگہ دو طرح پڑھا گیا ہے
 ایک لام کے فتح سے اس صورت میں مفسول پر عطف ہے معنی یہ ہوں گے کہ اے ایمان والو جب اٹھو نماز کو تو دھو لو اپنے منہ اور
 ہاتھوں کو گھنٹیوں تک اور مسح کرو اپنے سر کو اور دھو لو اپنے پاؤں کو۔ **ش ۷** یعنی بعض افراد توں میں وارد جگہ لام کے کسر سے پڑھا
 گیا ہے اس حدیث میں اس کا عطف مفسول پر ہوگا اور اب معنی یہ ہوں گے کہ اے ایمان والو جب اٹھو نماز کو تو دھو لو اپنے منہ اور
 ہاتھوں کو گھنٹیوں تک اور مسح کرو اپنے سر کو اور پاؤں کو ٹخنوں تک۔ **ش ۸** پس جمل کیا گیا قرأت کسر کا موزہ پہننے کی صورت پر اور
 قرأت نصب کا ایسی حالت پر کہ جب کہ پاؤں میں موزہ نہ ہو اور اسی بنا پر بعض علمائے یہ کہا ہے کہ مسح موزہ کا قرآن سے ثابت ہوا
 ہے۔ **فاضل** حضرت اگر مسح خف اس آیت سے ثابت کیا جائے تو مسح علی الخف واجب ہونا چاہئے چونکہ جب داسمحو کے تحت
 رؤسکم پر عطف ہوا تو عبارت ہوئی داسمحو اباد جگہ اور یہ امر ہے اور الامور للوجوب لہذا موزہ پر مسح واجب ہوتا ہے حالانکہ اس کا
 کوئی بھی ثبوت نہیں۔ مولانا بھائی جب علی الخف کرے گا تو یہ قائم مقام ہوگا پاؤں کے مسح کے اور وہ فرض ہے تو ابتداء پر مسح علی
 الخف جائز ہوا لیکن باعتبار تنقیہ کے فرض واجب کی جگہ ہوا عاقل حضرت مسح علی الخف اس سے ثابت نہیں ہو سکتا چونکہ یہاں حکم ادجا کہ
 یعنی پاؤں پر مسح کا حکم ہے نہ کہ خف پر حکم ہے۔ مولانا بھائی یہ مجازاً ثابت ہے چونکہ جمل اور خف میں شدت اتصال ہے لہذا شدت اتصال
 کی بنا پر مسح خف بمنزل مسح جمل ہوگا۔ مگر اکثر کا یہی مذہب ہے کہ اس کا جواز سنت مشہورہ سے ثابت ہوا ہے نہ کتاب اللہ سے اور
 کسر محمول ہے قریب وجوار پر **ش ۹** یعنی اس آیت میں بعض نے تو طہرن کو یا نے تختانی کے فتح اور طائے عطی کی تشدید اور ہائے
 مفتوح در رائے مہملہ تاکن اور نون کے فتح سے پڑھا ہے اور بعض حرف ط کا کو ساکن بغیر تشدید کے پڑھتے ہیں۔ **ش ۱۰** میں تخفیف
 کی قرأت محمول ہے اس پر کہ اُس کے حیض کے دس دن پورے گذر جائیں اور تشدید کی قرأت سے خون کا دس دن سے کم میں بند
 ہونا مراد ہے اسی وجہ سے علمائے مذہب نے فتویٰ دیا ہے کہ جب خون حیض دس دن سے کم میں بند ہو تو قبل غسل کے عورت
 سے صحبت جائز نہیں اور اگر دس دن میں پاک ہوئی تو غسل سے پہلے بھی ہم بستر ہونا درست ہے کیونکہ پہلی صورت میں خون کبھی جاری

ہوتا ہے کبھی بند ہو جاتا ہے اور جب دس دن میں حیض سے فارغ ہوئی تو یہ اکثر مدت ہے اس سے زیادہ حیض نہیں ہو سکتا۔ اور جو کم میں پاک ہوئی تو احتمال ہے کہ شاید خون پھر جاری ہو جائے اور جب غسل کر لیا تو جانب انقطاع کو ترجیح ہو گئی اور اگر دس دن سے کم میں پاک ہوئی اور اُس پر وقت موافق غسل اور تکبیر تحریمہ کے گذر گیا تو اب صحبت اُس کی بغیر غسل کے بھی درست ہے کیونکہ اس پر اُس وقت کی نماز فرض ہو گئی تو حکماً گویا پاک ہو گئی اور برعکس اس کے ہم نے اس لئے حمل نہیں کیا کہ جب عورت دس دن میں پاک ہو گئی تو اُسے طہارت کامل حاصل ہو گئی کیونکہ خون حیض کے اب عود کرنے کا احتمال نہیں رہتا اور جب کہ کم دنوں میں پاک ہوتی ہے تو خون کے عود کرنے کا احتمال رہتا ہے پس اس صورت میں طہارت کامل حاصل نہیں اس لئے غسل کرنے کی طرف حاجت پڑی تاکہ طہارت مکمل ہو جائے اگر کوئی یہ کہے کہ تخفیف کی صورت میں بھی غسل کرنے کے معنی پر حمل کرنا چاہئے۔ پس اگر دس دن کے بعد حیض آکر بھی منقطع نہ ہو گا تو بغیر عورت کے نہائے اُس سے صحبت کرنا حرام ہو گا جیسا کہ شافعیہ کا مذہب ہے بلکہ یہ صورت ادنیٰ ہے اس لئے کہ بطہون تشدید کے ساتھ بمنزلہ مقید کے ہے بطہون بالتخفیف سے کیونکہ غسل کرنا بغیر خون بند ہونے جو طہارت ہے نہیں ہوتا اور یہ مقرری قاعدہ ہے کہ جب مطلق اور مقید ایک حکم میں وارد ہوں تو مطلق کا حمل مقید پر واجب ہے تو جواب اس کا یوں دیا جائے گا کہ سوق کلام یہ ہے کہ عورت سے حیض کی حالت میں جماع کرنے سے بجز گندگی کے اور کوئی چیز مانع نہیں پنا سجدہ اللہ فرماتا ہے **وَيَسْكُونُ ذَٰلِكَ عَيْنَ الْحَيْضِ** یعنی تم سے اے محمد حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں تم کہہ دو کہ وہ گندگی ہے پس عورتوں سے حیض کے وقت میں علیحدہ رہو اور جب خون حیض کا آنا بند ہو گیا تو گندگی جو صحبت کرنے کو مانع تھی جاتی رہی اور جب مانع اٹھ گیا اور صحبت کرنے کا مقتضی یعنی نکاح موجود ہے تو مرد کو صحبت کرنا جائز ہو گا اگر عورت نہائے یا نہ نہائے مگر اس تقدیر پر مناقشے کی گنجائش ہے اس طرح کہ گندگی سے مراد نجاست مرئیہ نہیں ہے کیونکہ فرج ایک ایسی چیز ہے جس میں ہر وقت ہی نجاست موجود رہتی ہے بلکہ مراد اس سے نجاست حکمی ہے اور یہ عورت کے نہانے تک باقی رہتی ہے پس نہانے تک حرمت واجب ہو گی۔ جواب اس کا یہ ہے کہ گندگی سے نہ مطلق نجاست مراد ہے اور نہ نجاست حکمیہ بلکہ وہ نجاست مرئیہ مقصور ہے جس سے حیلت انسانی خود بخود نفرت کرتی ہے اور وہ فرج میں خون حیض کا ہونا ہے اور مقعد میں گوہ کا ہونا پس مانع ہی نجاست ہے اور جب یہ مرتفع ہو جاتی ہے تو طبیعت کی نفرت بھی جاتی رہتی ہے خواہ غسل کرے یا نہ کرے۔

اع والمذاہع قلنا اذا انقطع دم الحيض لعشرة ايام في اخر وقت الصلوة
تلتزمها فريضة الوقت وان لم يبق من الوقت مقدار ما تغتسل فيه
ولو انقطع دمها لاقبل من عشرة ايام في اخر وقت الصلوة ان بقي من الوقت
مقدار ما تغتسل فيه وتحرم للصلوة لزمتهما الفريضة والا فلا مع ثم نذكر
طرقاً من التمسكات الضعيفة ليكون ذلك تنبيهاً على موضع الخلل في هذا
النوع مع منها ان التمسك بما روى عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه تاء
فلم يتوضأ

نشل یعنی اس وجہ سے کہ مطلق پاکی ثابت ہوتی ہے خون کے بند ہو جانے سے **نشل** بہا مے علمائے کہا ہے کہ اگر دس روز پورے ہو کر حائضہ عورت کو خون آخر وقت نماز میں بند ہو تو اس عورت پر فرض وقت لازم ہو جائے گا گو اتنا وقت باقی نہیں کہ غسل کر سکے بلکہ عورت ایسے وقت کہ پٹوں سے فارغ ہوئی کہ نماز کا وقت اتنا آخر ہو گیا کہ اُس میں صرف تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو تو عورت پر امام ابوحنیفہ کے نزدیک اُس وقت کی نماز لازم آئے گی کیونکہ خدا کی قدرت سے یہ بات بعید نہیں کہ وہ وقت کو بڑھا دے۔ **نشل** اور اگر دس دن سے کم میں خون بند ہوا اگر خون بند ہونے کے وقت اس قدر وقت باقی ہے کہ عورت غسل کر کے نماز کی نیت باندھ سکتی ہے تو اُس پر فرض وقت لازم آجائے گا اور اگر اس سے کم وقت ہے تو فرض وقت لازم نہیں ہوگا **فاضل** جب کہ اتنا وقت آخر ہو گیا کہ اُس میں صرف تکبیر تحریمہ کی یا غسل کی بھی گنجائش ہے تو عورت پر اُس وقت کی نماز کا فرض ہونا اُس پر ایک مشکل کا اٹنا ہے۔

مولانا اُس وقت کی نماز اس لئے فرض کی گئی ہے کہ خدا کی قدرت سے یہ بات بعید نہیں کہ وہ وقت کو بڑھا دے پھر اگر وقت در حقیقت بڑھ جائے تو نماز ادا کر لے ورنہ نضا کرے مگر امام ترمذی کے نزدیک اس پر نضا واجب نہیں کیونکہ ایسے کام میں سر پہ ادا ہی واجب نہیں ہوتی ہے اس لئے قدرت حاصل نہیں اور ایسے احتمال کا کہ اللہ شاید وقت کو متد کر دے تو قدرت حاصل ہو جائے اعتبار نہیں کیونکہ ایسا احتمال بعید ہے اس لئے ملاز تکلیف نہیں ہو سکتا اس کے کئی جواب ہیں پہلا جواب یوں ہے کہ حقیقت قدرت ادا کے لئے شرط ہے جب کہ وہی غرض ہو لیکن یہاں تو نضا مقصود ہے اور اُس کا سبب موجود ہے تو ادا کی قدرت کا امکان بھی بوجہ امتداد وقت کے کافی ہے چنانچہ جب یوشع مبنی نے بیت المقدس کا محاصرہ کیا جمعہ کا دن تھا شنبہ کی رات اور دن میں اُمت موسوی کو سوائے عبادت کے کسی کام کے کرنے کی اجازت نہ تھی اور رات ہو چاہتی تھی اور فتح کا کام باقی تھا یوشع نے دعا کی کہ بارخدا آفتاب کو روک دے تاکہ رات نہ ہونے پائے خدا نے اُن کی دعا قبول کی اسی طرح مقام صہبا ضلع خیر میں جناب سرور کائنات سر مبارک حضرت علیؑ کی گود میں رکھے لیٹے تھے کہ وحی نازل ہوئی اور حضرت علیؑ نے ابھی عصر کی نماز نہیں پڑھی تھی کہ آفتاب غروب ہو گیا اُس وقت حضرت نے دعا کی اللہم انہ کان فی طاعتک وطاعة رسولک فاردد علیہ الشمس یعنی بارخدا یا علیؑ تیری اور تیرے رسول کی طاعت میں تمنا آفتاب کو تو اُس کے لئے ٹوٹا دے آفتاب ڈوب چکا تھا یکایک پھر طلوع ہوا اور دھوپ پھیل گئی اور حضرت علیؑ نے وضو کیا اور نماز عصر ادا کی جیسا کہ طحاوی نے مشکل الغرائب میں روایت کی ہے مگر یہ روایت اس محل پر وارد کرنے کے لئے لائق نہ تھی مولوی حافظ احمد المعروف بے ملا جیون کا نور الانوار میں اس کو اس مثال میں لکھنا درست ہے کیونکہ آفتاب کو روکنے اور ٹوٹانے میں بڑا فرق ہے یوشع کے لئے آفتاب ٹوٹا گیا تھا اور آنحضرت کے لئے ٹوٹا یا گیا اور نہ حضرت سلیمان کا یہ واقعہ اس مقام کی مثال کے قابل ہے کہ جب گھوڑوں کا ملاحظہ کرنے میں اُن کی نماز عصر فوت ہو گئی تو اللہ نے اُن کے لئے سورج کو ٹوٹا دیا جیسا کہ علامہ تفتازانی نے تلویح میں اس موقع پر ذکر کیا ہے دوسری خرابی علامہ تفتازانی کی مثال میں یہ ہے کہ تحقیق اس بات ہی کو تسلیم نہیں کرتے کہ حضرت سلیمانؑ کی نماز گھوڑوں کے دیکھنے کی مصروفیت میں فوت ہو گئی تھی اور سورج غروب ہو گیا تھا کہ اللہ نے پھر اُس کو ٹوٹا دیا اور یہ جو قرآن میں آیا ہے حَقُّ تَوَاتُرٍ بِالْحَبِیْبِ رَفَعَهَا عَلٰی حَقِّكَ مَنَّحًا يٰ شَوْقِي وَالْأَعْيُنُ مَطْلَبُ اس کا یہ ہے کہ سلیمانؑ نے اُن گھوڑوں کے دوڑانے کے لئے حکم دیا یہاں تک کہ وہ چپ گئے یعنی حضرت سلیمانؑ کی نظر سے غائب ہو گئے پھر حکم دیا کہ ان کو ٹوٹا لاؤ جب گھوڑے اُن کے پاس پہنچے تو حضرت سلیمانؑ نے اُن کی پٹریوں اور گردنوں پر ہاتھ پھیرنا شروع کیا اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ حضرت سلیمانؑ گھوڑوں کے پاؤں اور گردنیں کاٹتے تھے یہ بالکل ضعیف ہے کیونکہ مسح کرنے کے معنی کاٹنے کے کسی صورت سے درست نہیں ہوتے اور یہ جو حضرت سلیمانؑ نے کہا اَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْلِ عَنِ ذِكْرِكَ لِي اس کے معنی یوں ہیں کہ میں نے مال کی محبت بسبب ذکرِ تیری پروردگار اپنے کے چاہی

نہ اپنے نفس کی خواہش اور دنیا کی ہوس سے کیونکہ گھوڑوں سے محبت رکھنا ان کے دین میں اللہ کے حکم سے تھا۔ اگر ادا پر قدرت کا امکان قضا کے لئے کافی نہ ہوتا تو صورت ذیل میں قسم کیسے منعقد ہو سکتی مثلاً اگر قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھوں گا یا اس پتھر کو سونا بناؤں گا تو اسی وقت ٹوٹ جائے گی اور کفارہ دینا پڑے گا کیونکہ قسم میں سچا ہونے کا امکان فی الجملہ حاصل ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ جس قدرت کا وجوب عبادات پر مقدم ہونا شرط ہے وہ فقط اسباب و اعضا کی سلامتی ہے جو یہاں موجود ہے اور قدرت حقیقی کا ہونا ضرور نہیں کیونکہ وہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے غیبت جواب یہ ہے کہ وجوب ادا کے لئے جو قدرت شرط ہے اگر اس کا یہاں نہ پایا جاتا تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ قضا کی بنا وجوب ادا پر نہیں بلکہ اس کی بنا نفس وجوب پر ہے چنانچہ مریض و مسافر پر روزے کی قضا کرنا واجب ہے حالانکہ حالت مرض و سفر میں ان پر ادا کرنا واجب نہیں تھا اب ہم کچھ تمسکات ضعیفہ کے طریقے بتلا تے ہیں تاکہ ان کی کمزوری اور خلل کی وجہ معلوم ہو جائے تمسکات ضعیفہ سے مراد وہ دلائل ہیں جو حنفیہ کے نزدیک کمزوری ہیں۔ مثلاً بعض تمسکات ضعیفہ میں سے وہ روایت ہے کہ آنحضرت نے قے کی پھر وضو نہیں کیا امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک قے سے وضو لازم نہیں اور دلیل اس پر یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی اور وضو نہ کیا اور یہی حدیث ہمارے میں لکھی ہے پس اگر وضو واجب ہوتا تو حضرت وضو کرتے تاکہ واجب کا ترک نہ ہو جائے اور وہ دوسری دلیل یہ لائے ہیں کہ ثوبان سے روایت ہے کہ حضرت نے قے کی پس پانی منگوایا پھر وضو کیا تو میں نے کہا یا رسول اللہ کیا قے سے وضو فرض ہے حضرت نے جواب دیا کہ اگر فرض ہوتا تو تو اس کو قرآن میں پاتا اس سے معلوم ہوا کہ قے کرنے سے وضو واجب نہیں بلکہ اگر وضو نہ بھی کرے گا تو نماز درست ہو جائے گی۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک وضو قے سے ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ ترمذی ابو داؤد اور نسائی نے سند صحیح کے ساتھ ابو درداء سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے قے کی پس وضو کیا معدان کہتے ہیں کہ میں نے ثوبان سے مسجد دمشق میں ملاقات کی اور ان سے اس حدیث کا ذکر کیا تو انہوں نے کہا کہ ابو درداء نے کچھ کہا ہے میں نے پانی حضرت کی وضو کا ڈالا تھا اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح تر ہے ان حدیثوں سے جو اس باب میں آئی ہیں غرض کہ امام شافعی و مالک کا تمسک ضعیف ہے پہلی حدیث کا پتہ نہیں کہ کونسی کتاب میں ہے علاوہ اس کے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قے وضو کو فساد واجب نہیں کرتی جیسا کہ مصنف کہتے ہیں۔

ح لا ثبات ان القی غیر ناقض ضعیف لان الاثر یدل علی ان القی لا یوجب
الوضوء فی الحال ولا خلاف فیہ وانما الخلاف فی کونہ ناقضاً مع وكذلك التمسک
بقوله تعالیٰ حرمت علیکم المیتۃ لا ثبات فساد الماء بموت الذباب مع ضعیف
لان النص یتثبت حرمة المیتۃ ولا خلاف فیہ وانما الخلاف فی فساد الماء
مع وكذلك التمسک بقوله علیہ السلام حتی تم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء مع لا
ثبات ان الخ لا یزیل النجس ضعیف لان الخبر یقتضی وجوب غسل الدم بالما
فیتقید بحال وجود الدم علی المحل ولا خلاف فیہ وانما الخلاف فی طهارة المحل
بعد زوال الدم بالخ مع وكذلك التمسک بقوله علیہ السلام فی اربعین شاة

شاة مع لاثبات عدم جواز دفع القيمة ضعيف مع لانه يقتضيه وجوب الشاة
ولا خلاف فيه وانما الخلاف في سقوط الواجب بأداء القيمة مع وكذلك التمسك
بقوله تعالى وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ لاثبات وجوب العمرة ابتداءً ضعيف .

شرح یعنی اس حدیث سے اس بات پر استدلال کرنا کہ تھے سے وضو نہیں ٹوٹتا کمزور ہے کیونکہ یہ حدیث اس بات پر دلالت
کرتی ہے کہ تھے وضو کو فوراً واجب نہیں کرتی یعنی جب تھے کی تو اسی وقت وضو کرنا چاہئے یہ اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتا۔
اور اس امر میں خلاف نہیں ہے خلاف تو اس میں ہے کہ تھے وضو کو توڑتی ہے لیکن وضو اس وقت واجب ہوتا ہے جب نماز
پڑھنا چاہئے نہ کہ تھے ہوتے ہی وضو واجب ہو جاتا ہے اور ثوبان کی حدیث کو دارقطنی نے روایت کیا ہے اور اُس کی اسناد میں
عقبہ بن سلکین ہے جس کی حدیث ترک کر دی گئی ہے بیہقی نے کہا ہے کہ اُس کی طرف وضع حدیث کی نسبت کرتے ہیں۔ **شرح** مع
اسی طرح قرآن کی اس آیت سے کہ تم پر مردار حرام ہے اور امام شافعی کا اس بات پر تمسک کرنا کہ جس پانی میں کھئی مر جائے تو وہ
فاسد و نجس ہو جاتا ہے کیونکہ یہ حرام ہے اور مردار نجس ہوتا ہے اور جب نجس ہوگا تو پانی کو بھی نجس کرنے والا ہوگا۔ **فصل** مع
یہ تمسک ضعیف ہے اس لئے کہ نص سے تو مردار کی حرمت ثابت ہوتی ہے اور اس میں خلاف نہیں خلاف پانی کے فساد میں
ہے اور اس کے ذکر سے نص ساکت ہے علاوہ اس کے دیکھو مٹی حرام ہے مگر نجس نہیں ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر پانی میں ایسا
جانور مر جس میں بہتا خون نہیں جیسے چھر اور کھئی وہ نجس نہیں کیونکہ خون جو نجس ہے وہ بہتا ہوا ہی ہے اور بخاری و مسلم نے ابوہریرہ
سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ جب تمہارے کھانے یا پانی کے برتن میں کھئی گر پڑے تو چاہئے کہ اس کو دُبو دے
پھر نکال لے اس لئے کہ اُس کے ایک پر میں مرض ہے اور دوسرے میں شفا ہے اور یہ حدیث نہایت صحیح ہے اور اس سے
معلوم ہوا کہ بے خون کے حیوان کے مرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ **شرح** مع اور ایسا ہی اس حدیث سے تمسک کرنا کہ اُس کو
چھیل دے پھر اُس کو جھٹک دے پھر پانی سے دھو دے اور اسماء بنت ابوبکر سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ ایک
عورت نے جناب سرور کا نثار سے دریافت کیا کہ جب ہم میں سے کسی عورت کے کپڑے کو خون حیض لگ جائے تو کیا کرے
آپ نے جواب دیا اذا اصاب ثوب احد لکن الدم من الحيضة فلنقصه ثم لتغنيه بباطل ثم لنقل فيه یعنی تم میں سے جب کسی عورت
کے کپڑے کو خون حیض لگ جائے تو چاہئے کہ چنگیوں سے پھر اس کو پانی سے دھو پھر اس میں ناز پڑھے امام شافعی کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ سرکہ
سے نجاست زائل نہ ہو سکے گی کیونکہ آپ نے پانی سے دھونے کی قید لگائی ہے اس کا جواب معصف یوں دیتے ہیں **شرح** مع
یعنی حدیث مذکورہ سے یہ ثابت کرنا کہ سرکہ نجاست کو دور نہیں کرتا ضعیف ہے کیونکہ خبر مقتضی ہے اس بات کی کہ خون کا
پانی سے دھونا واجب ہے پس پانی سے اس حالت میں دھونا ضرور ہے کہ کپڑے میں خون حیض موجود ہو اور خون حیض ایسی چیز
ہے کہ ہر ایک سیال کے ذریعے سے کپڑے پر سے زائل ہو سکتا ہے تو خلاف اس میں ہے کہ جب سرکہ سے زائل ہو جائے تو وہ
کپڑا پاک ہے یا نہیں حنفیہ کے نزدیک تو پاک ہے کیونکہ خون اُس سے حسا زائل ہو جاتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک پاک نہیں اور
نص اس امر سے ساکت ہے تو اس نص سے اس بات پر تمسک کرنا کہ جس کپڑے سے خون حیض پانی کے سوا دوسرے سیال
سے زائل ہو وہ پاک نہیں نادرست ہے۔ **شرح** مع اور اسی طرح یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ ہر چالیس بکریوں کی زکوٰۃ میں ایک بکری
ہے جیسا کہ ابو داؤد نے حارث بن اعور سے اُس نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے۔ **فصل** مع اُس سے یہ ثابت کرنا کہ بکری کی
قیمت کا زکوٰۃ میں دینا ناجائز ہے ضعیف ہے جیسا کہ امام شافعی کہتے ہیں کہ بکری ہی زکوٰۃ میں چاہئے مگر یہ تمسک اُن کا فاسد ہے

شرح ۸ اس لئے کہ اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بکری واجب ہے اور اس میں خلاف نہیں خلاف تو اس میں ہے کہ آیا قیمت اس کی دیدی جائے تو بھی زکوٰۃ ذمے سے ساقط ہو جاتی ہے یا نہیں شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوتی اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک ساقط ہو جاتی ہے اور نص اس سے ساکت ہے۔ عاقل۔ جب بکری کا دینا حدیث کی رو سے واجب ہے تو اس کی قیمت کا ادا کرنا والا عہدہ وجوب زکوٰۃ سے بری نہیں ہو سکے گا جس طرح چار رکعت نماز عصر کو پڑھنا فرض ہے پس اگر کوئی اسے تو نہ پڑھے اور دوسرے طور پر اللہ کی عبادت کرتا رہے تو وہ عہدہ نماز سے بری نہ ہوگا۔ مولانا۔ نماز میں رکعات کی تعداد ایک ایسی چیز ہے کہ اس میں عقل کو دخل نہیں ایک وقت کی نماز چار رکعت مقرر ہونا اور دوسرے اور تیسرے وقت میں تین یا اس سے کم و بیش مقرر ہونا ایک ایسی بات ہے کہ عقل کوئی وجہ اس کی پیش کی نہیں بتا سکتی یہ بات مقرر ہو چکی ہے کہ شرع نے جو کسی چیز کی تعداد مقرر کی ہے اس میں قیاس جاری نہیں ہو سکتا یہی حال عقوبات کا ہے کہ ان میں بھی قیاس کو دخل نہیں اس لئے ایک عبادت کو ادا کرنے سے دوسری عبادت سے سبکدوش نہ ہو سکے گا بخلاف وجوب زکوٰۃ کے کہ وہ محتاج کی حاجت براری کے لئے مقرر ہوئی ہے تو یہ امر قیمت کے ادا کرنے کی صورت میں بھی موجود ہے اور دلیل اس مدعا پر معاذ بن جبل کا قول ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے من والوں سے زکوٰۃ لیتے تھے کہ انہوں نے فرمایا کہ تم جو ادھر جاؤ گے بدے میں مکمل اور چادریں وغیرہ دیدو اس میں تم پر بھی آسانی ہوگی اور مدینے میں آنحضرت کے اصحاب کے لئے بھی بہتر ہوگا اس کو بخاریؒ نے روایت کیا ہے بکری کا نام لینا صرف یہ جتانے کے لئے ہے کہ اس قدر زکوٰۃ دینا ہم بکریوں پر واجب ہے خواہ قیمت اس کی دے دی جائے یا وہ جانور دے دیا جائے یہ مطلب نہیں کہ زکوٰۃ میں بکری کا دینا ضرور ہے۔ شرح ۹ ایسا ہی امام شافعیؒ کا اس آیت کے استدلال سے کہ تمام کر دج اور عمرے کو اللہ کے واسطے عمرہ ابتداء یعنی شروع سے واجب بتانا کمزور ہے۔

اع لان النص يقتضى وجوب الاتمام وذلك انما يكون بعد الشروع والاختلاف فيه وانما الخلاف في وجوبها ابتداءً مع وكذلك التمسك بقوله عليه السلام لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين مع لاثبات ان البيع الفاسد لا ينيب الملك مع ضعيف مع لان النص يقتضى تحريم البيع الفاسد والاختلاف فيه وانما الخلاف في ثبوت الملك بدونه مع وكذلك التمسك بقوله عليه السلام مع الا لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال مع لاثبات ان النذر بصوم يوم النحر لا يصح ضعيف لان النص تقتضى حرمة الفعل والاختلاف في كونه حراماً وانما الخلاف في افادة الاحكام مع كونه حراماً وحرمة الفعل لاتنا في ترتيب الاحكام مع فان الاب لو استولد جارية انه يكون حراماً ويثبت به الملك للاب ولو ذبح شاة بسكين مغصوبة يكون حراماً ويحل المذبح ولو غسل

الثوب النجس بماء مغصوب يكون حراماً ويظهر به الثوب ولو طوى امرأة
في حالة الحيض يكون حراماً ويثبت به احصان الواطى ويثبت الحل للزوج
الاول. **فصل في تقرير حروف المعاني** ارجع الواو للجمع المطلق **رج**
وقيل ان الشافعي جعله للترتيب وعلى هذا اوجب الترتيب في باب الوضوء.

مش عین کہ نص کا مقتضی تو یہ ہے کہ عمرے کا تمام کرنا واجب ہے اور تمام کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس میں خلاف نہیں خلاف تو اس بات میں ہے کہ وہ شروع کرنے سے قبل واجب ہے یا نہیں امام شافعی کے نزدیک واجب ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک واجب نہیں اور نص اس سے ساکت ہے۔ **مش** ع اسی طرح استدلال کرنا اس حدیث سے کہ نہ فروخت کرو ایک درم کو دو درم کے بدلے اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے بدلے جیسا کہ ملا علی قاری نے شرح مختصر منار میں روایت کیا ہے اور مسلم نے عثمان سے یوں روایت کی ہے کہ لا تتبعوا الدینار بالدینارین والدرہم بالدرہمین یعنی نہ پچو ایک دینار کو دو دینار کے بدلے اور نہ ایک درم کو دو درم کے بدلے۔ **مش** ع اس بات کے ثبوت کے لئے کر بیع فاسد سے ملک ثابت نہیں ہوتی کیونکہ منہی عنہ حرام ہے تو کر امت کا سبب نہیں ہو سکتی اور وہ ملک ہے۔ **مش** ع کنزور ہے۔ **مش** ع ۱۰۱ لے کر نص تو یہ بات بتاتی ہے۔ کہ بیع فاسد حرام ہے اور اس میں خلاف نہیں خلاف جس میں ہے وہ یہ ہے کہ آیا بیع فاسد سے ملک بھی ہو سکتی ہے یا نہیں مثلاً کسی نے ایک روپیہ کو دو روپوں کے عوض بیجا تو ایسا روپیہ مشغری کی ملک میں آجائے گا یا نہیں نص اس سے ساکت ہے پس شافعی کا تمسک اس نص کے ساتھ اس امر پر درست نہ ہوگا کہ بیع فاسد سے ملک ثابت نہیں ہوتی امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع فاسد سے بھی ملک ثابت ہو جاتی ہے۔ **مش** ع اور ایسا ہی اس حدیث سے استدلال کرنا۔ **مش** ع اور طرائی نے ابن عباس سے روایت کی ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارسل ایام منی صائحاً یبصر ان لاتصوموا حذہ الا یاماً فالحا ایام کل و شرب و بعا۔ یعنی آنحضرت نے منی کے دنوں (ایام تشریق) میں ایک پکارنے والے کو بھیجا کہ پکارے روزہ سات رکعو۔ کیونکہ یہ دن کھانے اور پینے اور جماع کے ہیں۔ **مش** ع اس بات کے ثابت کرنے کے لئے کہ بقرعید کے دن روزہ کی جو شخص نذر مانے وہ صحیح نہیں ضعیف ہے کیونکہ اس نص سے اس دن میں روزہ کا حرام ہونا ثابت ہے جس میں کسی کو اختلاف نہیں ہاں اختلاف اس امر میں ہے کہ باوجود حرام ہونے کے یہ مفید احکام ہے یا نہیں ہمارے نزدیک مفید احکام ہے کیونکہ حرمت فعل کا ترتب احکام کے منافی نہیں۔ **مش** ع مثلاً باپ نے اپنے فرزند کی کنیز سے بچہ جنمایا تو یہ حرام ہے مگر اس سے باپ اس بچے کا مالک ہو جائے گا اور اگر کسی شخص نے چینی ہوئی چھری سے بکری کو ذبح کر دیا تو یہ فعل حرام ہے کیونکہ چھری اپنی نہیں مگر ذبیحہ حلال ہو جاتا ہے اور اگر ناپاک کپڑے کو چھینے ہوئے پانی سے دھویا تو یہ فعل بوجہ غصب کے حرام ہے مگر کپڑا پاک ہو جائے گا اور اگر کسی نے حالت حیض میں اپنی زوجہ سے صحبت کی تو یہ فعل حرام ہے مگر اس سے شہرہ کا حصن ہونا ثابت ہو جائے گا اور اگر حلالہ کی صورت تھی تو یہ عورت پہلے خاوند کے واسطے حلال ہو جائے گی۔ **مش** ع فصل حروف معانی کے بیان میں۔ چونکہ یہ بحث طویل ہے اور مسائل فقہیہ کا بڑا مدار اس پر ہے اس لئے مصنف نے اس بیان کو ایک علیحدہ فصل میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا اور حروف کے مجاز کو اچھی طرح کھول دیا پس قبل آغاز مطلب کے یہ معلوم کر دو حروف دو قسم پر ہیں (۱) اسی جیسے الف باتا جیم وغیرہ (۲) مسمائی جیسے ا۔ ب۔ ت۔ ج وغیرہ ان کی بھی دو قسمیں ہیں (الف) حروف مبانی اور یہ وہ ہیں جو ترک الفاظ کے لئے موضوع میں ان سے سوائے وضع الفاظ کے اور غرض نہیں جیسے اجزاء تمام کلموں کے یہی حروف بھی کہلاتے ہیں (ب) حروف معانی یہ وہ ہیں جو فائدہ کسی معنی کا دیتے ہیں مگر ان کے معنی مستقل نہیں ہوتے یہ صرف ربط کے معنی کے واسطے آنے

میں یعنی خود ان سے کوئی جملہ نہیں بنتا مگر معنی فعل کو اسم کے ساتھ یا اسم کو اسم کے ساتھ ربط انہیں الفاظ سے ہوتا ہے ان کو حروف اصطلاحی کہتے ہیں پس جب یہ حروف اپنے وضعی معنی میں مستعمل ہوتے ہیں تو حقیقت کہلاتے ہیں ورنہ مجاز نام پاتے ہیں جیسے فی ظرفیت کے لئے حقیقت ہے اور استعلاء کے لئے مجاز اور حروف معانی کی کئی قسمیں ہیں جن کی تفصیل یہ ہے۔ (شرح مع واو واسطہ مطلق جمع کے آتا ہے عامرہ اہل لغت اور علماء نحو کا یہی مختار ہے۔) (شرح مع) بعض علماء کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وافر ترتیب کے واسطے آتا ہے اسی واسطے آیت وضو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وایديکم الخ سے اعضائے وضو میں ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں اور علماء حنفیہ کے نزدیک واو سے ترتیب یعنی تقدیم و تاخیر مقصود نہیں ہوتی اور نہ معیت مقصود ہوتی ہے مثلاً جب کہتے ہیں کہ میرے پاس زید و عمر و آئے تو یہ فرق نہیں کرنے کہ کون آگے آیا اور کون پیچھے اور نہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ساتھ آئے سیلو کو یا بھی یہی مذہب ہے صیروانی اور سیبلی اور فارسی نے اسی پر اجماع نقل کیا ہے گو کہ بعض لغوی جیسے تعلب اور قطرب اور ہشام اور ابو جعفر بن زری اور ابو عمر و زہاد اس سے خلاف کرتے ہیں مگر حق یہ ہے کہ کثرت پہلے ہی مذہب کی طرف ہے اور یہی مذہب حنفیہ کا ہے۔

ع قال علماءنا اذا قال لا امرأته ان كلت زيدا وعمر و ا فانت طالق فكلت
عمر و ا ثم زيدا طلقت ولا يشترط فيه معنى الترتيب والمقارنة مع ولو قال
ان دخلت هذه الدار فانت طالق قد دخلت الثانية ثم دخلت الاولى طلقت
مع قال محمد اذا قال ان دخلت الدار وانت طالق تطلق في الحال ولو اقتضى
ذلك ترتيباً لترتب الطلاق به على الدخول ويكون ذلك تعليقاً لا تنجيذاً -
مع وقد يكون الواو للحال فتجمع بين الحال وذی الحال وحينئذ يفيد معنى
الشرط مع مثاله ما قال في المأذون اذا قال لعبدك اد الى الفاء وانت حر يكون
الاداء شرطاً للحرية مع وقال محمد في السير الكبير اذا قال الامام لكفار افتخوا
الباب وانتما متون لا يامنون بدون الفتح مع ولو قال للحرى انزل وانت
امن لا يامن بدون النزول مع وانما يحمل الواو على الحال بطريق المجاز فلا
بد من احتمال اللفظ ذلك وقيام الدلالة على ثبوت كما في قول المولى لعبدك
اد الى الفاء وانت حر فان الحرية تتحقق حال الاداء واقامة الدلالة على ذلك
فان المولى لا يستوجب على عبده ما لا مع قيام الرق فيه :

تش علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ اگر تو نے زید اور عمر سے بات کی تو تجھے طلاق ہے عورت نے پہلے عرو سے بات کی اور پھر زید سے یعنی ترتیب کے خلاف کیا تو طلاق پڑ جائے گی کیونکہ ترتیب اور مقارنت کے معنی ملحوظ نہیں۔ **تش** ۴ اور اگر شوہر نے اپنی بی بی سے کہا کہ اگر تو اپنی بہن کے گھر میں اور اپنے ماموں کے گھر میں جائے گی تو تجھ کو طلاق ہے عورت پہلے ماموں کے گھر میں گئی اور پھر بہن کے تو بھی طلاق پڑ جائے گی حنفیہ کے مذہب کی حقیقت پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اللہ سورہ بقرہ میں فرماتا ہے **وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ** یعنی دروازہ میں جھکے جگہ جاؤ اور یوں کہتے جاؤ کہ اے اللہ! ہم سے ہمارے گناہ اتار دال دیا یہ معنی ہیں کہ لا الہ الا اللہ کہتے جاؤ اور اس بات کو سورہ اعراف میں یوں بیان کیا ہے **وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا** ظاہر ہے کہ واؤ اگر ترتیب کے لئے ہوتا تو ایک جگہ حطہ کو مؤخر کرنے اور دوسری جگہ مقدم کرنے سے خلاف لازم آتا کیونکہ قصہ ایک ہے اور وہ نفرت موسیٰ کی قوم کا بیان ہے۔ **نفس** ۳۴ امام محمد کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی عورت کو کہا کہ تو اگر گھر میں داخل ہوئی اور تجھ پر طلاق ہے تو اس جملے سے اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر حرف واؤ ترتیب کے واسطے ہوتا تو طلاق گھر میں داخل ہونے کے بعد واقع ہوتی اور اس کو ملحق کہتے تہذیب کے مطابق شرط پر ملحق کرنے کا نام ہے اور تہذیب فی الحال طلاق دے دینے کا نام ہے۔ جو علماء واؤ میں ترتیب کو ماننے میں ان کے دلائل اپنے مذہب پر یہ ہیں۔ (۱) جب صحابہ نے آنحضرت سے دریافت کیا کہ درمیان صفا و مردہ کے کہاں سے دوڑنا شروع کریں تو آپ نے جواب دیا **ابداً ما بقاء اللہ** یعنی شروع کرو اس جس سے اللہ نے شروع کیا جیسا کہ نسائی اور دارقطنی وغیرہ نے روایت کیا ہے اور اللہ نے اس کا ذکر اپنے کلام پاک میں صفا سے شروع کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے **إِنَّ الصَّفَا وَالْمُوْدَةَ مِنْ شَعَارِ اللَّهِ** یعنی صفا و مردہ اللہ کی نشانوں میں سے ہیں اور یہ نفس ہے واؤ کی دلالت ترتیب پر جب کہ صحابہ کو اشتیاء ہوا کہ واؤ جمع کیلئے ہے یا ترتیب کے لئے تو آنحضرت نے کھول دیا کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے اور آنحضرت سے زیادہ فصیح و بلیغ کون ہو سکتا ہے جواب اس کا یہ ہے کہ آیت صرف اس بات کے جتانے کیلئے ہے کہ صفا و مردہ اللہ کے شعائر میں سے ہیں نہ ترتیب کے ثبوت کیلئے اور آنحضرت نے جو کلام الہی کے مطابق ابتداء صفا سے واجب کی جس سے بظاہر واؤ کا ترتیب کے لئے ہونا مستفاد ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دوڑنا بغیر ترتیب تقدیم کے ممکن نہیں (۲) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے **وَادْخُلُوا اسجوداً یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو** تو ترتیب رکوع اور سجدے میں مطابق بیان آیت کے واجب ہے اس سے معلوم ہوا کہ واؤ ترتیب مع العطف کا فائدہ بخشتی ہے جواب اس کا یہ ہے کہ ترتیب رکوع اور سجدہ میں واؤ کی وجہ سے نہیں بلکہ وہ اس حدیث کی وجہ سے صلوٰۃ کا رایتی مقولہ یعنی نماز اس طرح پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے دیکھو **رواہ الترمذی عن عبد اللہ بن مسعود** علاوہ اس کے آیت مذکورہ مبارک ہے **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا فَاذِلَّةً** اس سے معلوم ہوا کہ دونوں آیتوں میں سجدہ رکوع کا حکم ہے اور ترتیب کے لئے یہ نہیں وہ دوسری دلیل سے معلوم ہوتی ہے **فَاذِلَّةً** یہ بھی یاد رکھو کہ عطف قریب پر اولیٰ ہے بہ نسبت بعید کے ہاں اگر کوئی قریب عطف کو قریب سے بعید کی طرف پھرنے کیلئے موجود ہوگا تو اس وقت میں اس بعید پر عطف کیا جائے گا جیسے اس آیت میں **وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ لَعْنَةُ اللَّهِ لَئِيْلَآئِهَا بَارِبَعَةً شَقِيْحًا وَفَاجِلُهُمْ شَقِيْحِيْنَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** کا جملہ دور کے جملہ پر معطوف ہوگا اور وہ **وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ** سے کہیں یہاں قریب قریب کے جملہ پر سے اس کے عطف کو پھرنے کے لئے موجود ہے اور وہ غلطی کا تعدد ہے۔ پس **فَاجِلُهُمْ** یا **لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ** یا **أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** کا عطف نہ ہوگا اگرچہ وہ قریب ہیں کیونکہ وہ غلطی کے جیسے ہیں اور **أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** نائب کا اور یہ اس بات کا قریب ہے کہ اس کا عطف ان پر نہیں بلکہ بعید پر ہے۔ **تش** ۵ اور کبھی حرف واؤ حال کے معنی میں آتا ہے۔ اور حال اور ذوالحال کے درمیان میں جمع کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ حال صفت ہوتا ہے ذوالحال کی اور اس صورت میں معنی شرط کا فائدہ بخشتا ہے۔ **تش** ۶ شاکس شخص نے اپنے غلام کو یوں کہا کہ تو مجھ کو ایک ہزار ادا کر دے اور حال یہ ہے کہ تو آزا دہ تو آزا دی کے لئے ہزار کا ادا کرنا شرط ہو جائے گا **تش** ۷ اور امام محمد نے سب کے سب یہ کہا ہے کہ اگر سلطان غازی کفار کو کچھ کہ قلعہ کا دروازہ کھول دے اور حال یہ ہے کہ تم کو امان ہے تو ان کو بغیر دروازہ کھولے امان نہ ہوگی **تش** ۸ اور اگر کسی عربی کو کہا کہ اتر آ اور حال یہ ہے کہ تجھ کو امان ہے تو بغیر اترنے کے اس کو امان نہ ہوگی **تش** ۹ اور چونکہ واؤ کو جال کے معنی میں لینا مجاز ہے

اس لئے مندر ہے کہ لفظ بھی اس بات کا احتمال رکھتا ہو اور کوئی قرینہ بھی حال ہونے کے ثبوت کے لئے موجود ہو جیسے اس قول میں کہ ادا کرنے مجھے ایک ہزار روپیہ اور حال یہ ہے کہ تو آزاد ہے یہاں آزاد ہونا داد کے وقت پایا جائے گا اور قرینہ اس پر قائم ہو جائے گا اس لئے کہ آقا اپنے غلام پر مال کو باوجود بقاء غلامی کے واجب نہیں کرتا ہے پس واو عطف کے لئے ہوتا تو کلام سے غلام پر ابتداء حالت غلامی میں ہزار کا ادا کرنا واجب ہوتا حالانکہ آقا کو یہ حق نہیں کہ غلام پر باوجود غلامی کے ہزار کا ادا کرنا واجب کرے کیونکہ اس قدر ادا کرنے پر بحسب رواج غلام کو مجبور نہیں کیا جاسکتا اس لئے یہاں واو کو عطف کے لئے قرار دینا متعذر ہے تو مجازاً سال کے معنی میں کیا گیا۔

اع وقد صم التعلیق به فحمل علیہ مع ولو قال مع انت طالق وانت مریضة او مصلیہ مع تطلق فی الحال مع ولو نوى التعلیق صحت نیة فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ مع لان اللفظ وانکان یحتمل معنی الحال الا ان الظاهر خلافہ واذا تأید ذلک بقصدہ ثبت مع ولو قال مع خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها فی البز مع لا یتقید العمل فی البز ویكون المضاربة عامة لان العمل فی البز لا یصح حالا اخذ الالف مضاربة فلا یتقید صدور الکلام به مع وعلى هذا اع قال ابو حنیفة مع اذ اقلت لزوجهما مع طلقنی و لك الف مع فطلقها لا یجب له علیها شیء لان قولها و لك الف لا یفید حال وجوب الالف علیها وقولها طلقنی مفید بنفسه فلا یتروک العمل به بدون الدلیل مع بخلاف قوله مع احمل هذا المتاع و لك درهم مع لان دلالة الاحادة یمنع العمل بحقیقة اللفظ مع فصل الفاء للتعقیب مع الوصل ۛ

تثنیٰ اور آزادی کو اس قدر ادا کرنے کے ساتھ ملحق کر دینا صحیح ہے پس واو یہاں حال کے معنی میں ہے اور آزادی ہزار کے دینے پر موقوف ہے تثنیٰ اور اگر شوہر اپنی منکوحہ سے کہے تثنیٰ اس قول میں واو سال کے معنی پر محمول نہ کیا جائے گا بلکہ عطف کیلئے ہوگا جو اس کے حقیقی معنی ہیں۔ تثنیٰ یعنی طلاق فی الفور پڑ جائے گی اور معنی یہ ہوں گے کہ تجھ کو طلاق ہے اور تو بیمار ہے یا تجھ کو طلاق ہے اور تو نماز پڑھتی ہے کیونکہ حال کے معنی لینے کے لئے کوئی قرینہ نہیں اور زوج کی ظاہری حالت اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ وہ اتنی سنگدلی اور ناخدا اندازی نہ کرے گا کہ مرض نماز کی حالت میں عورت کو طلاق دے کیونکہ ایسے وقت میں تو شفقت اور خدا ترسی پیدا ہو جاتی ہے پس یہاں واو عطف کے معنی کے لئے ہوگا جس سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی تثنیٰ اور اگر اس کلام سے خداوند نے تعلیق کی نیت کی ہے اور یہ ظاہر کرے کہ میں نے اپنے دل میں طلاق کو حالت مرض یا نماز کے ساتھ مشروط کیا ہے تو یہ نیت اس کی عند اللہ مقبول ہوگی تثنیٰ اگرچہ الفاظ میں سال کے معنی مراد لینے کا احتمال

ہے مگر ظاہر کے خلاف ہے اور جب مرد کے ارادے سے اس کی تائید ہو گئی تو ظاہر کے خلاف ثابت ہو جائے گا مگر یہ ثبوت عند اللزوم کا عند القاضی قابل پذیرائی نہیں کیونکہ یہاں مجاز پر حمل کرنا خلاف ظاہر اور موجب تہمت ہے پھر ایسا دعویٰ قاضی کیسے مان سکتا ہے گواہی کا مجاز کا ہے اور مرد کے بیان کے اس کو کسی قدر قوت بھی پہنچتی ہے۔ مگر حقیقت پر عمل کرنا ایک ایسی کھلی ہوئی بات ہے کہ وہ نظر انداز کرنے کے قابل نہیں اور اس کو اس احتمال پر ترجیح ہے حقیقت کے سامنے معنی مجازی کو جو خلاف ظاہر ہو اختیار نہیں کیا جاتا۔ **شع** یعنی اگر رب المال یعنی مالک نے مضارب سے کہا **شع** اس قول میں واو حال کے معنی کے لئے نہ ہوگا بلکہ عطف کا فائدہ دے گا جیسا کہ معنف آگے بیان کرتے ہیں اور معنی اس کے یہ ہوں گے کہ یہ ہزار روپے مضارب بت کے لئے ہیں اور ان کو کپڑے کی تجارت میں لگا **شع** پس اس کہنے سے مضارب کپڑے ہی میں تجارت کرنے کا پابند نہ ہوگا بلکہ مضارب عام ہوگی جس کام میں چاہے اور فائدہ دیکھے مدد دے کیونکہ کپڑے کا کام کرنا اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ مضارب بت کے لئے جو ہزار روپے لئے ہیں اس کا سال بن جائے کیونکہ کپڑے کی سوداگری کا کام بیچنے سے اور ہزار روپے کا لینا اس سے پہلے ہے پس دونوں ایک وقت میں جمع نہیں ہو سکتے اور حال کا ذوالحال کے ساتھ جمع ہونا چاہئے لہذا شروع کلام اس سے مقید نہیں ہوگا مضارب بت وہ شرکت تجارت کی ہے جس میں مال ایک کا ہو اور محنت دوسرے کی اور نفع میں دونوں کا حصہ ہو اور مضارب نفع کی شرکت پر تجارت کرنے والے کو کہتے ہیں یعنی وہ شخص کہ مال غیر کا ہو اور محنت اس کی۔ اور اس کا مال بڑتا ہے وہ رب المال کہلاتا ہے **شع** یعنی اس فائدہ کی بنا پر کہ جو چیز حال ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی وہاں واو حال کے معنی میں نہیں ہو سکتا۔ **شع** امام ابو حنیفہ نے کہا ہے۔ **شع** اگر عورت نے اپنے شوہر سے کہا۔ **شع** تو یہاں واو مجاز پر حمل نہ کیا جائے گا۔ بلکہ اپنے حقیقی معنی میں ہوگا یعنی ترجمہ کو طلاق دیدے اور تیرے لئے ہزار ہزار ہیں۔ **شع** اگر مرد نے طلاق دے دی تو اس کے لئے عورت پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ قول و لک الف (اور تیرے لئے ہزار ہیں) عورت پر ہزار واجب ہونے کے حال کا فائدہ نہیں بخشتا بخلاف طلاق (مجد کو طلاق دیدے) کے کہ اس سے مطلقاً ایقاع طلاق کا فائدہ حاصل ہوتا ہے پس طلاق پر عمل کر کے کیونکہ ترک عمل کے کیلئے کوئی دلیل نہیں طلاق جملہ تام ہے اور ایسا جملہ اپنے ماقبل پر بغیر کسی دلیل و قرینے کے مترتب نہیں ہوتا کیونکہ جملوں میں اصل استقلال ہے اور یہاں کوئی دلیل ایسی نہیں جس سے یہ سمجھا جائے کہ یہ جملہ ماقبل پر مترتب ہے کیونکہ طلاق مال سے عادتہ منفک ہوجاتی ہے بلکہ طلاق کی خوبی یہ ہے کہ مال اس کے عوض میں نہ لیا جائے اس لئے یہاں واو کو حال کے معنی میں لینا مناسب نہ ہوگا۔ **شع** بخلاف قول ماجر کے مستاجر کیلئے۔ **شع** یہاں واو کو حال کے معنی میں لیا جائے گا یعنی اس سامان کو اٹھا اور حال یہ ہے کہ تیرے لئے ایک روپیہ ہے۔ **شع** کیونکہ مزدوری کا قرینہ یہاں واو کے حقیقی معنی نہیں بننے دیتا اس لئے کہ مزدوری معاوضہ اصلی ہے شروع نے اس کو بدل کے عوض میں جائز کیا ہے پس اس کا دوسرے امر اصلی کو معاوضہ ہونا صحیح ہے اس لئے یہاں حرمت واو کو مجاز پر حمل کرنا باعتبار معاوضہ کے جائز ہے صاحبین کے نزدیک پہلی مثال طلاق و لک الف میں بھی واو عالیہ ہے پس مرد کے طلاق دینے کے بعد عورت پر ہزار واجب ہوں گے کیونکہ ایسی ترکیبات سے معاوضہ سمجھا جاتا ہے اور طلاق ایسی ترکیب سے واقع ہو تو اس سے غلغلا مستفاد ہوتا ہے۔ **شع** فاو اسطے تعقیب مع الوصل کے ہے یعنی مابین معطوف علیہ و معطوف کے مہلت نہیں مطلب یہ ہے کہ حرف فاسے جمعیت با ترتیب دیے مہلت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف بمحاذ ترتیب کے معطوف علیہ کی نسبت میں شریک ہے مگر مہلت اور تاخیر نہیں ہوتی گو حرف میں اس ترتیب کو تاخیر خیال کیا جاتا ہے اور حکم ثبوت معطوف علیہ کے لئے معطوف سے قبل ہوتا ہے اور اس قبلیت کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) باعتبار وجود کے مقدم ہوا اور یہ بھی دو طور پر مستعمل ہے یا بعض تعقیب کے لئے ہوتا ہے یا تفریع کے لئے تعقیب یہ ہے کہ دوسرے کو تاخیر صرف زمانے میں ہوا اور اول کو دوسرے کے وجود میں کوئی مداخلت نہ ہو جیسے اس مثال میں زید آیا پس اس کا بھائی آیا جبکہ زید کے بھائی کا آنا زید کے آنے کے بعد بدون مہلت کے واقع ہوا اور ترتیب کے لحاظ سے آنے میں زید کے ساتھ بھائی شریک ہے۔

تقریب یہ ہے کہ اول کو باوجود تقدم ذاتی کے یا تقدم ذاتی و زمانی دونوں کے دوسرے کے وجود میں مداخلت ہو پہلی صورت کی مثال یوں سمجھو کہ زیر کے ہاتھ میں کبھی تھی اس نے ہاتھ کو بلا یا پس کبھی نے بھی حرکت کی تو ہاتھ کے ہلنے کو کبھی کے ہلنے پر صرف تقدم ذاتی ہے اور کبھی کی حرکت کے وجود کا سبب ہاتھ کا ہلنا ہے اور دوسری صورت کی مثال نہی نے سنا کھانی تھی پس اس کو دست آنے لگے سنا کے کھانے کو دستوں پر تقدم ذاتی کے سوا تقدم زمانی بھی ماحصل ہے اور سنا کا کھانا دستوں کی علت ہے۔ (۲) صرف باعتبار ذکر نفی کے تقدیم ہوا کسی قبیل سے ہے حرف نا اس آیت میں فَأَنزَلْنَاهَا شَيْطَانٌ عَلَيْهِمْ فَخَرَجُوهَا مِمَّا كَانُوا فِيهِ پس ان کے قدموں کو شیطان تنے جنت سے ڈنگا یا پس ان کو وہاں کے عیش و آرام سے نکالا مسائل شرعیہ میں کبھی حرف فاشرط کی جزا پر واقع ہوتا ہے پس جزا کا حق یہ ہوتا ہے کہ شرط کے پائے جاتے ہی فوراً واقع ہو جائے کسی طرح کی ہمت نہ ہو چنانچہ مصنف کہتے ہیں۔

اع ولهذا تستعمل في الاجزئية لما أنها تتعقب الشرط مع قال اصحابنا اذا قال بعث منك هذا العبد بالف فقال الآخر فهو حر يكون ذلك قبولاً للبيع اقتضاً ويثبت العتق منه عقيب البيع مع بخلاف ما لو قال وهو حر او هو حر مع فانما يكون رد البيع مع ولو قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قبيصاً فنظر فقال نعم فقال صاحب الثوب فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه كان الخياط ضامناً لانه انما امره بالقطع عقيب الكفاية مع بخلاف ما لو قال اقطع مع او واقطعه مع فقطعه مع فانه لا يكون الخياط ضامناً مع واذا قال بعث منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئاً كان البيع تاماً مع ولو قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط دخول الثانية عقيب دخول الاولى متصل به حتى لو دخلت الثانية اولاً او اخر الكنه بعد مدة لا يقع الطلاق مع وقد يكون الفاء لبيان العلة مع مثاله اذا قال لعبد اذهب الى الفافانت حر كان العبد حراً في الحال وان لم يؤد شيئاً مع ولو قال للحر بي انزل فانت امن كان امناً وان لم ينزل مع وفي الجامع ما اذا قال امر امرأتك بيدك فطلقها فطلقها في المجلس طلقت تطليقة بائنة۔

شرح اسی واسطے مسائل شرعیہ میں فاعا استعمال شرطوں کی جزاؤں میں ہوتا ہے کیونکہ جزائیں شرطوں کے بعد آتی ہیں۔ شیخ علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کبھی نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ پر غلام ہزار روپے کو بیچا مشتری نے جواب دیا پس وہ آزاد ہے تو یہ جواب اس

کا قبولیت سمجھا جائے گا کیونکہ بیع ایک کے ایجاب کرنے اور دوسرے کے قبول کرنے لازم ہو جاتی ہے اور بیع کے بعد آزادی ثابت ہو جائے گی اور ہزار روپے بائع کو دینا پڑیں گے۔ کیونکہ مشتری کے جواب کی تقدیر یوں ہوگی کہ میں نے ہزار میں خریدنا قبول کیا پس میں نے اس کو آزاد کر دیا کیونکہ مشتری نے آزادی کو بائع کے ایجاب پر مترتب کیا ہے اور وہ اس وقت تک مترتب نہیں ہو سکتی جب تک قبولیت مشتری کی جانب سے اقتضا کے طور پر ثابت نہ ہو دوسرے اگر جواب میں فاک جگہ جیت کا یا ترویہ کا لفظ لایا جائے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے **ثبوت** برعکس اس کے اگر اس کے مشتری نے کہا اور وہ آزاد ہے یا وہ آزاد ہے تو اس جواب سے قبولیت نہ سمجھی جائے گی اس لئے کہ ان جوابوں میں دو باتوں کا احتمال ہے ایک تو یہ کہ وہ غلام کی آزادی کی غیر دیتا ہے جو اس میں ایجاب کے قبل ثابت ہے پس اس صورت میں اس کا جواب بیع کا رد ٹھہرے گا جیسا کہ مصنف نے کہا ہے **ثبوت** اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ مشتری کی غشاء یہ ہے کہ وہ غلام بیع کے قبول ہونے کے بعد آزاد ہے پس ایسی مشکوک حالت میں جس سے مشتری کی مراد یقین نہیں نہ بیع ثابت ہو سکتی ہے نہ آزادی۔ **ثبوت** اور اگر کسی نے درزی سے کہا دیکھ کیا یہ کپڑا میرے کرتے کے واسطے کافی ہے اس سے دیکھ کر کہا ہاں کافی ہے کپڑے کے مالک نے کہا پس یہ قطع کر لے اس کو درزی کے قطع کر لیا اور وہ کافی نہیں ہوا تو درزی غصاں ہو گا کیونکہ اس نے قطع کرنے کا حکم کافی سمجھنے کے بعد دیا تھا اور درزی نے کرتے کے لئے کپڑا کافی سمجھ لیا تھا پس کرتے کی اجازت پورا ہونے کی بنیاد پر تھی پھر اگر پورا نہ تھا اور درزی نے کرتے کو نوگوا یا اس کے اذن کے بغیر کترا۔ **ثبوت** برعکس اس کے اگر کہا کاٹ اس کو اور فاکو ذکر نہیں کیا۔ **ثبوت** یا اور کاٹ اس کو کہا یعنی فاک جگہ واو عطف کیساتھ کاٹنے کی اجازت دی۔ **ثبوت** پس درزی نے کاٹ لیا اور اس صورت میں کپڑا کم پڑ گیا۔ **ثبوت** تو درزی تاوان کا ذمہ دار نہ ہو گا کیونکہ یہ اذن مطلق ہے اور اذن مطلق کی حالت میں کاٹنے سے تاوان واجب نہیں ہوتا **ثبوت** اور اگر کسی دوکاندار نے کہا کہ یہ کپڑا میں نے تیرے ہاتھ دے دیا روپے کو بیجا ہے پس تو اس کو کاٹ لے اور مشتری نے بغیر کسی بات پر حجت کئے اس کو کاٹ لیا تو یہ بیع کامل سمجھی جائے گی کیونکہ قبولیت کا طوط لفظ پس سے اقتضا سمجھا جاتا ہے۔ **ثبوت** اور اگر شوہر نے زوجہ کو کہا کہ تو اس گھر میں جائے پس اس گھر میں جائے تو حجر کو طلاق ہے تو اس میں شرط یہ ہے کہ پہلے اس گھر میں جائے جس کو شوہر نے پہلے بیان کیا ہے پھر دوسرے گھر میں اسی کے منقل جائے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر وہ عورت پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی یا پہلے گھر میں جانے سے مدت کے بعد دوسرے گھر میں گئی تو واقع طلاق نہ ہوگی کیونکہ فاک موجب یہ ہے کہ معطوف علیہ کے بعد معطوف بغیر مہلت کے واقع ہو اس صورت میں عورت کا دوسرے گھر میں جانا پہلے گھر میں جانے کے بعد بغیر تاخیر کے شرط ہو گا اور جب کہ دوسرے میں اول داخل ہوئی یا پہلے میں جانے کے بعد دوسرے میں بہت مدت کے بعد داخل ہوئی تو پہلی صورت میں تعقیب مقدم ہے اور دوسری میں اتصال معدوم ہے۔ **ثبوت** اور کبھی حروف قبا بیان علت کے لئے مستعمل ہوتا ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ علت پر داخل ہو واسطے اظہار اس بات کے کہ فاکا مابعد علت ہے اس کے ماقبل کی۔ **ثبوت** مثلاً مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ ہزار روپے حجر کو ادا کرنے کو تو آزاد ہے اس صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا خواہ اس کے کچھ نہ دیا ہو نہ ادا کرنے کی صورت میں اس قدر رقم کا فرض ادا رہے گا کیونکہ قبا علت پر داخل ہوتی ہے اس لئے کہ آزادی ہمیشہ ہے پس بلحاظ بقا کے ادا سے متراجی ہوگی پس ابتداء میں متراجی ہونے کے ساتھ مشابہ ہو جائے گی اس لئے اس پر فاکا آنا صحیح ہو گا اور اس صورت میں کلام کے معنی یہ ہوں گے کہ مجھے ہزار روپے دیدے اس لئے کہ تو آزاد ہے آزادی کو ہزار روپے دینے کی علت آزاد ہونے کی شکر گزارہی میں قرار دیا ہے پس آزادی ہزار روپے کے دینے پر معلق نہ ہوگی کیونکہ کلام میں تعلیق پر کوئی دلالت نہیں ہے اگر کوئی کہے کہ فاکو عطف کے معنی میں جو اس کے حقیقی معنی ہیں کیوں نہ لیا تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہاں حقیقت کا لیا جانا معتذر ہے کیونکہ آزادی کا عطف ہزار روپے کی طلب پر ناجائز ہے۔ **ثبوت** اور اگر حربی سے کہا کہ اتر آپس تجھے اسن ہے تو حربی کو اسن ہو گا اگر چہ وہ نہ بھی اترے کیونکہ مراد اس قول سے یہ ہے کہ اتر آ اس دوسرے کے تحکم کو امان ہے دوسری صورت یہ

ہے کہ علت حکم پر داخل ہو مثال اس کی منصف کا یہ قول ہے۔ **فتوح** یعنی شوہر کسی اجنبی آدمی سے کہے کہ میری عورت کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے پس اگر اس کو طلاق دیدے اگر وہ اجنبی اس عورت کو اسی مجلس میں طلاق دے گا تو ایک طلاق بائن پڑ جائے گی کیونکہ جس لفظ کی مراد مستتر ہوتی ہے تو اس سے ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق بائن پڑتی ہے بشرطیکہ طلاق کی نیت کرے یا کوئی دوسرا قرینہ قائم ہو اور ظاہر ہے کہ امر امراتی کا وہی حل ہے کہ جو حال تو بائن ہے اور تو جدا ہے اور علیحدہ ہے اور میں نے تجھے تیرے میکے کو دیا اور میں تجھ سے الگ ہوا اور تو جو تیرے کام وغیرہ الفاظ کا ہے۔ شوہر کے کلام کے دو حصے ہیں ایک تو یہ کہ اصوا صواتی میں ایک عورت کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے، اور دوسرا فلتقھا یعنی پس تو اس کو طلاق دیدے، ان دونوں سے یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے جو پہلی بات کہی ہے اس سے جدا کا نہ طلاق دینے کا اختیار ہے اور دوسری بات سے جدا کا نہ اختیار دیا ہے پس منصف نے جو کہا ہے۔

ع ولا یكون الثاني توکیلا بطلاق غیر الاول مع فساد کا نہ قال طلقها بسبب
ان امرها بیدک مع ولو قال طلقها وجعلت امرها بیدک فطلقها فی مجلس
طلقت تطليقة رجعية مع ولو قال طلقها وجعلت امرها بیدک وطلقها فی المجلس
طلقت تطليقتين مع وكذا لك لو قال طلقها وابنها او ابنها وطلقها فطلقها فی
المجلس وقعت تطليقتان مع وعلى هذا مع قال اصحابنا اذا اعتنقت الامة المنكحة
ثبت لها الخيار سواء كان زوجها عبدا او حرا مع لان قوله عليه السلام لبريرة
حين اعتنقت ملک بضعك فاخترى مع اثبت الخيار لها بسبب ملکها بضعها
بالتق مع وهذا المعنى مع لا يتفاوت بين كون الزوج عبدا او حرا

ع یعنی نہیں ہوگی دوسری طلاق سوائے پہلی کے اس سے یہی مراد ہے کہ پہلی طلاق ہی کا اختیار ہوگا دوسری کا نہیں ہوگا۔ **فتوح** غرض کہ اس ساری عبارت کا حاصل مطلب یہ ہے کہ تو میری عورت کو طلاق دے دے اس وجہ سے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور اپنی عورت کا معاملہ اجنبی کے ہاتھ میں دینے سے کنایہ طلاق مراد ہے اور الفاظ کنایہ سے ایک طلاق بائن پڑتی ہے۔ اگرچہ دو کی نیت کرے اور اس قول میں صرف ایک بائن طلاق پڑنے کی وجہ یہ ہے کہ حرف فاعل حکم علت کے بیان کے لئے ہے اور علت اس کا وہ قول ہے جو فاسق سے قبل واقع ہوا ہے نہ بالعکس جیسا کہ بظاہر متوجہ ہو تو اسے تو اس صورت میں فاسق کا بعد بجز بیان ماسبق کے جدا کا نہ طلاق دینے کیلئے وکالت کا فائدہ نہیں بخشنے کا علاوہ اس کے جب طلاق بائن پہلے پڑ چکی تو دوسری سے بھی بائن ہی پڑتا چاہئے کیونکہ رجعی بھی بائن کے ساتھ بائن بن جاتی ہے کیونکہ بائن جب پڑ گئی تو اس کے بعد رجعت کا حق حاصل نہیں رہتا لہذا لاکہ شوہر نے فلتقھا کہا ہے جو صریح ہے اور صریح سے رجعی ہی پڑتی ہے۔ **فتوح** اور اگر شوہر اجنبی سے یوں کہے کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے کیونکہ اس کا معاملہ میں نے تیرے ہاتھ میں کیا ہے اور اس نے عورت کو اس مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق رجعی پڑے گی کیونکہ شوہر کے کلام میں فاسق سے قبل جس قدر عبارات ہیں اس میں صریح طلاق کا لفظ موجود ہے اور اس نے طلاق صریح اجنبی کے سپرد کی ہے اور فاسق کے بعد جس قدر عبارت ہے وہ تاویل فاسق کا بیان ہے۔ **فتوح** امداد

شوہر کسی آدمی سے کہے کہ میری منکوحہ کو طلاق دیدے اور میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں کیا اور اس نے مجلس میں طلاق دیدی تو وہ طلاقیں واقع ہو گئی ایک رجعی اور ایک بائن رجعی تو اس لئے کہ اس نے کہا ہے طلاق یعنی تو میری عورت کو طلاق دیدے اور بائن اس لئے کہ عاقلہ کے بعد کائنات کا لفظ بولا ہے ورنہ اس کی یہ بات کہ شوہر نے بیبا کہ میری عورت کو طلاق دیدے تو اجنبی کے لئے اس کیلئے طلاق رجعی کی نکالت ثابت ہو گئی اور جب یہ کہا کہ میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیا تو اجنبی کو طلاق بائن تفویض ہو گئی اور یہ دوسرا حکم پہلے حکم کی وجہ سے نہیں کیونکہ فاکل جگہ دوا آیا ہے اور دوا بیان علت کے لئے نہیں ہے۔ اس لئے دونوں قول باہم متضاد ہونگے اور ان کے تضاد کی وجہ سے اجنبی دو طلاقوں کا وکیل ہو گا جنہیں سے ایک رجعی ہے اور دوسری بائن۔ **مش ۴** اور ایسا ہی اگر کہا کہ طلاق صریح دیدے اس کو اور طلاق بائن دیدے یا بائن طلاق اور صریح طلاق دیدے اس نے مجلس میں طلاق دیدی تو دوسری طلاقیں واقع ہو گئی۔ **مش ۵** یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ فابیان علت کیلئے ہے۔ **مش ۶** ہمارے علمائے کہا ہے کہ جب کثیر آزاد ہو جائے تو اس کو اختیار ہے کہ خاوند کو منظور رکھے یا علیحدہ ہو جائے خاوند اس کا غلام ہو یا آزاد ہو **مش ۷** اس لئے کہ بریرہ کثیراً حضرت کی جب آزاد ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ تو اپنی فرج کی مالک ہوئی اس لئے اختیار کر لے۔ زبیری نے ترمذی ہادیہ میں کہا ہے کہ اس حدیث کو دارقطنی نے حضرت عائشہ سے اخراج کیا ہے اور ابن سعد نے اس کو طبقات میں روایت کیا ہے اور اس میں ہے کہ فرمایا قد عتق بضعک صحتاً فاختاری یعنی آزاد ہوئی تیرے ساتھ فرج تیری اسلئے اختیار کر لے تو جس کو چاہے اور یہ مرسل ہے شعبی پر اور مرسل حنفیہ کے نزدیک حجت ہے **مش ۸** یعنی اس کو اختیار دیدے یا اس سبب سے کہ وہ اپنی بضع یعنی شرمگاہ کے آزاد ہو نیکی سبب سے مالک ہو گئی۔ **مش ۹** یعنی آنحضرت کا کثیر کے آزاد ہونے کے بعد اس کے لئے نکاح باقی رکھنے نہ رکھنے کا اختیار ثابت کرنا۔ **مش ۱۰** اس کے شوہر کے غلام یا آزاد ہونے کی حالت میں متفاوت نہ ہو گا یہ بات مصنف نے اس لئے کہی ہے کہ امام شافعی کے نزدیک اگر کثیر کا خاوند آزاد ہے تو اس کو اختیار نہ ہو گا اور یہی مذہب احمد اور مالک کا ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں اس کو اختیار ہے کشف الغمہ میں ایک اثر اس باب میں ابن عمر سے امام شافعی کے موافق ذکر کیا ہے لیکن ہم نے اس کو یہاں اس لئے ذکر نہیں کیا کہ ابو داؤد نے باسناد صحیح حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ بریرہ کا خاوند آزاد تھا جس وقت وہ آزاد ہوئی اور وہ اختیار دی گئی الی آخر الحدیث اور ابن عباس کی روایت میں یہ ہے کہ وہ غلام تھا اور ایسا ہی حنفیہ کی روایت میں ہے جن کا اصحاب صحاح نے اخراج کیا ہے اور ترجیح حدیث حضرت عائشہ کو ہے کیونکہ وہ بریرہ کے حال سے بہ نسبت ابن عباس کے زیادہ واقف تھیں علاوہ اس کے صحیح روایتوں میں اتنا ہے کہ اس کا خاوند غلام تھا اور یہ کچھ اس کے منافی نہیں کہ بریرہ کے آزاد ہونے کے وقت وہ آزاد ہو اور وہ جو ایک روایت میں ہے کہ اختیار دی گئی بریرہ اور خاوند اس کا غلام تھا معمول ہے اس بات پر کہ ابن عباس کو اس کی آزادی سے اطلاع نہ ہوئی ہے اور حنفیہ کے مذہب پر صحیح بین الاحادیث بھی متفق ہے برخلاف مذہب امام شافعی کے۔

ع ویتفرع منه مسألة اعتبار الطلاق بالنساء فان بضع الامة المنكوحة ملك

الزوج ولم يزل عن ملكه بعثتها فدعت الضرورة الى القول باذدياد الملك

بعثتها حتى يثبت له الملك في الزيادة ويكون ذلك سببا لثبوت الخيار لهما و

ازدياد ملك البضع بعثتها معنى مسألة اعتبار الطلاق بالنساء فيد احكم فالكية

الثلاث على عتق الزوجة مع دون عتق الزوج كما هو مذهب الشافعي

مع فصل ثم للتراخي مع لكن عند ابی حنيفة في قيد التراخي في اللفظ والحكم

ہج وعندهما یفید التواخی فی الحکم مع وبیانہ فیما اذا قال لخیالمدخول بہا ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق فعندہ یتعلق الاولی وبالدخول تقع الثانیۃ فی الحال ولغت الثالثۃ

شرح اور اس سے طلاق کا مسئلہ نکلتا ہے کہ اس کا اعتبار عورتوں کی حالت پر ہے کیونکہ کینز منکوحہ کی شرمگاہ خاوند کی ملک ہے کینز کے آزاد ہونیکے سبب اس کی ملک نہ اٹل نہیں ہوئی پس کینز کے آزاد ہونے پر ضرورتاً آزاد ملک محل میں مذکور کے لئے مانتا ہو گا تاکہ زوج کیلئے ملک میں زیادتی ثابت ہو اور اگر سبب ہو گا کینز کے لئے اختیار کے ثابت ہو نیکا تاکہ عورت نقصان میں نہ رہے اور کینز کو ملک بضع میں بوجہ آزادی کے زیادہ اختیار ہو گا یہی وجہ اس کے اختیار طلق کی ہوگی کہ وہ چاہے تو خاوند کے پاس رہے اور نہ چاہے تو نہ رہے اس واسطے طلاق کا اعتبار عورتوں کے ساتھ ہے پس تین طلاقوں کی ملکیت کا حکم زوجہ کے آزاد ہونے پر موقوف ہو گا۔

فاصل۔ جبکہ کینز منکوحہ کی شرمگاہ کا مالک شوہر عظمہا یہاں تک کہ اس کی آزادی کے بعد بھی وہ اس کی ملکیت سے نہیں نکل سکتی پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کینز کو آزادی کے بعد اپنی شرمگاہ پر اختیار حاصل ہو۔ مولانا۔ آزادی کے بعد محل میں شوہر کی ملکیت بڑھ جاتی ہے تاکہ شوہر کیلئے ملک میں زیادتی ثابت ہو جائے اور شوہر کی ملک کا بڑھ جانا کینز آزاد کے لئے اس کی شرمگاہ پر اختیار ثابت ہو جانے کا باعث ہو گا تاکہ مرد کا اختیار بڑھ جائیے وہ گھائے میں نہ رہے۔ **حاصل** ۲۔ یہ ہم نے مان لیا کہ کینز کے آزاد ہونے کے بعد شوہر کی ملک اس کی شرمگاہ پر بڑھ جاتی ہے اور باوجود اس کے اس کو بھی اختیار حاصل رہتا ہے تاکہ وہ نقصان میں نہ رہے مگر تین طلاقوں کے لازم ہونے کی کیا وجہ ہے۔ مولانا۔ جبکہ عورت کی آزادی کے بعد اس کی شرمگاہ پر مرد کی ملک کا بڑھ جانا لازم ہے تو اس کے زائل کرنے والے کا بڑھنا بھی لازم ہو گا جو طلاق ہے پس ایسی ملک کے زائل کرنے کو تین طلاقیں چاہئیں۔ **نہالہ** ۳۔ اس کا کیا سبب ہے کہ تین طلاقوں کے واقع ہونے میں عورت کی حالت پر لحاظ کیا گیا اور مرد کی حالت کو نظر انداز کر دیا۔ مولانا۔ جبکہ شوہر کے ملک کا عورت کی شرمگاہ پر بڑھنا عورت کی آزادی کی وجہ سے مانا گیا ہے تو اس ملک کے زائل کرنے والے کی زیادتی بھی عورت ہی کی آزادی کی وجہ سے مانا پڑے گی **شرح**

یعنی تین طلاقوں میں شوہر کے آزاد ہونیکا اعتبار نہ ہو گا جیسا کہ شافعی کا مذہب ہے۔ یاد رکھو کہ اگر کینز غلام کے نکاح میں ہے تو بعد آزاد ہونیکے اس کو بالاتفاق اختیار ہو گا اس عار کے دفعیہ کی واسطے کہ قرعہ غلام کی ہمبستر ہووے اور جو نکاح میں آزاد کے ہے تو بنا لئے اخلان مسک طلاق پر ہے حنفیہ کے نزدیک طلاق میں اعتبار عورت کا ہے یعنی اس کے آزاد یا کینز ہونے کا اگرچہ عاذلان دونوں نے خلاف ہوں کہ عورت لونڈی اور خاوند اس کا آزاد یا غلام ہے تو خاوند مالک دو طلاق کا ہو گا اور اگر عورت آزاد ہے اور خاوند اس کا آزاد یا غلام ہے تو مالک تین طلاق کا ہو گا پس صورت مذکورہ میں اس کو اپنے اوپر زیادتی ملک طلاق کے منع کرنے کے واسطے اختیار ہو گا اور امام شافعی کے نزدیک طلاق میں مرد کے آزاد یا غلام ہونے کا اعتبار ہے۔ پس صورت مذکورہ میں کوئی سبب فسخ نکاح کا نہیں پایا جاتا نہ عار اور نہ زیادتی ملک طلاق **شرح** یعنی تم جمعیت کا فائدہ مع ترتیب و تاخیر کے دیتا ہے اور معطوف علیہ و معطوف کے درمیان میں واقع ہوتا ہے۔ **شرح** لیکن ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اس حرف سے تکلم میں تاخیر ملحوظ ہوتی ہے گویا کہ تکلم نے سکوت کر کے پھر از سر نو کام شروع کیا ہے مثلاً شوہر اپنی زوجہ سے کہے افت طالق ثم طالق کہ تو طلاق والی ہے پھر طلاق والی ہے تو اس جلدت میں تکلم میں تاخیر سے یہ مطلب ہو گا گو اس نے اولیٰ یہ کہا کہ تو طلاق والی ہے پھر خاموش ہو گیا بعد اس کے کہا کہ تو طلاق والی ہے۔ **شرح** اور ماجین کے نزدیک اس حرف سے صرف حکم میں تاخیر بھی جاتی ہے تکلم میں وصل ہوتا ہے امام صاحب کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ قسم تاخیر مطلق کیلئے مومنوع ہے اور مطلق سے فرد کا دل سمجھا جاتا ہے اور تاخیر میں کمال یہ ہے کہ تکلم اور حکم دونوں

میں ہوا اگر صرف حکم میں تاخیر ہوگی تو بعض وجہ سے تاخیر ثابت ہوگی اور بعض وجہ سے ثابت نہ ہوگی پس بہتر یہ ہے کہ تنکلم اور حکم دونوں میں تاخیر مافی جائے اور صاحبین کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ تمکد کا ماقبل اس کے مابعد سے ملا ہوا ہے کیونکہ عطف حیدائی کی صورت میں جائز نہیں تو تاخیر صرف حکم میں ثابت رہی امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق جب طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کیا جائے گا تو اس سے وہی طلاق معلق ہو سکے گی جو اس سے ملی ہوئی ہوگی اور جو اس سے ملی ہوئی نہ ہوگی اور اس خلاف کا ثمرہ مشکوٰۃ میں ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ مصنف کہتے ہیں۔ ثلث یعنی بیان اس اختلاف کا اس طرح ہے کہ کسی شخص نے غیرہ دخول بہا یعنی ایسی منکوحہ عورت سے جس کے پاس جانے کا اتفاق نہیں ہوا، یہ کہہ دیا کہ اگر تو مکان میں جائے تو تجھ کو طلاق ہے پھر طلاق ہے پھر طلاق ہے پس پہلی طلاق کا تعلق تو شرط ہے ہو گا جب وہ عورت گھر میں جانے کی تو طلاق پڑے گی اور دوسری طلاق اسی وقت پڑ جائے گی تیسری بیکار ہوگی وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلی طلاق تو شرط سے معلق ہوگی جو اس کے مکان میں داخل ہونے پر پڑے گی اور اگر وہ داخل نہ ہوئی تو دوسری طلاق اس پر واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ پہلی طلاق کو جو معلق بالشرط ہے کہ کر خاموش ہو گیا اور پھر دوسری بار کہا کہ طلاق ہے تو یہ دوسری بار کہا کہ طلاق فی الحال اس پر پڑ جائے گی کیونکہ محلی باقی ہے اس وجہ سے کہ پہلی طلاق بوجہ نہ پائے جانے شرط کے نہیں پڑی تھی اور تیسری لغو ہو جائے گی۔ اس وجہ سے کہ غیرہ دخول عورت کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کو جہاں چاہا کر کے طلاق دیوے تو پہلی ہی طلاق میں بدون عدت کے نکاح سے باہر ہو جاتی ہے اور پہلی طلاق کے شرط سے معلق ہو نہ کیا یہ فائدہ ہے کہ اگر آئندہ دوبارہ نکاح کے بعد وہ عورت پھر نکاح میں داخل ہوگی تو پہلی شرط سے اس کو طلاق پڑ جائے گی۔

اع وعندہما یتعلق کل بالداخل مع ثم عند الدخول یمثل الترتیب فلا یقع الا واحدة مع ولو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار عند ابی حنیفۃ وقعت الاولی فی الحال ولغت الثانیۃ والثالثۃ مع وعندہما یقع الواحدۃ عند الدخول مع لما ذکرنا مع وانکانت المرأة مدخولاً بها فان قدم الشرط تعلقت الاولی بالداخل ویقع ثنتان فی الحال عند ابی حنیفۃ وان اخر الشرط وقع ثنتان فی الحال وتعلقت الثالثۃ بالداخل وعندہما یتعلق کل بالداخل فی الفصلین مع فصل بل لتدارک الغلط باقامۃ الثانی مقام الاول مع فاذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة لابل ثنتین وقعت واحدة لان قوله لابل ثنتین رجوع عن الاول باقامۃ الثانی مقام الاول ولم یصر رجوعه فیقع الاولی فلا یبغی المحل عند قوله ثنتین

ثلث اور صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں دخول مکان سے معلق ہو نہ گی کیونکہ جب عبارت میں فصل نہ ہوا تو ہر ایک کے ساتھ

شرط کے معلق ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے۔ **فقہ** پھر داخل ہونے پر ترتیب ظاہر ہوگی مگر واقع ایک ہی طلاق ہوگی **فقہ** یعنی اگر شرط کو مؤخر کیا اور کہا کہ تجھ کو طلاق ہے پھر طلاق ہے اگر تو مکان میں جائے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک فوراً پہلی طلاق پڑے گی اور دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی وجہ اس کی یہ ہے کہ تاخیر تکلم میں مانی گئی تو جب پہلی طلاق کا لفظ کہہ کر خاموش ہوا تو فی الحال ایک طلاق پڑ گئی کیونکہ اس کا تعلق شرط سے نہیں کیونکہ شرط میں اور پہلی طلاق میں سکوت حاصل ہے اور بغیر مؤخر نہ ہونے کی وجہ سے عورت پہلی ہی طلاق میں نکاح سے باہر ہو گئی پس دوسری اور تیسری طلاق لغو ہوئی۔ **فقہ** اور صاحبین کے نزدیک دخول مکان کے وقت ایک طلاق واقع ہوگی **فقہ** جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور وہ یہ کہ ان کے نزدیک خواہ شرط کو مقدم کریں یا مؤخر دونوں صورتوں میں تینوں طلاقات اس سے معلق ہوتی ہیں کیونکہ جب عبارت میں فصل نہ ہو تو ہر ایک کے ساتھ شرط ضرورہ معلق ہوگی اور جب وہ مکان میں جائے گی تو وجہ بغیر مؤخر نہ ہونے کے ایک طلاق پڑ کر نکاح سے باہر ہو جائے گی۔ **فقہ** اور اگر وہ عورت داخل ہو جائے یعنی خانہ کو اس کے پاس جانے کا اتفاق ہوا ہے پس اگر شرط کو مقدم کیا اور کہا **انت دخلت الدار فان طلاق ثم طلاق** یعنی اگر تو اس مکان میں جائے تو تجھ کو طلاق ہے پھر طلاق ہے پھر طلاق ہے تو پہلی طلاق امام اعظم کے نزدیک مکان میں داخل ہونے پر واقع ہوگی اور دوسری وقت واقع ہو جائے گی۔ اور اگر شرط کو مؤخر کیا مثلاً کہا **انت طلاق ثم طلاق ثم طلاق** تو دو طلاق اسی وقت ہوں گی اور تیسری مکان میں دخول پر معلق ہوگی اور صاحبین کے نزدیک خواہ شرط کو مقدم کریں یا مؤخر دونوں صورتوں میں دخول مکان پر وقوع طلاق کا اثر پڑے گا اور جب شرط دخول کی پائی جائے گی تو تین طلاق پڑیں گی اور کبھی اس لفظ کو مجازاً ارادہ کی جگہ سے آتے ہیں اسی قبیل سے اس حدیث میں جو ابو داؤد نے عبد الرحمن بن سمرہ سے روایت کی ہے کہ وہ کہتے تھے کہ آنحضرت نے مجھ سے فرمایا۔ **اذ اختلفت علی عین فرائیت غیبر** ہا خیرا متھا فانت الذی ہو خیر و کفر یمنیث یعنی جب وقت تو حلف کرے کسی چیز پر پھر تو اس کے خلاف کو بہتر دیکھے تو ترائی قسم ٹوٹنے کا کفارہ دیدے اور اس کو کہہ کر بہتر ہے شہیدیاں و او عطفہ کی جگہ واقع ہوا ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک ثم یہاں اپنے حقیقی معنی پر ہے اور اسی لئے ان کے نزدیک کفارہ دیدہ یا قبل قسم ٹوٹنے کے درست ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفارہ قبل قسم ٹوٹنے کے جائز نہیں تو اگر قبل قسم ٹوٹنے کے کفارہ دے گا تو بعد قسم ٹوٹنے کے پھر دوبارہ دینا لازم آئے گا اگر قسم ٹوٹنے سے قبل کفارہ دینا کافی ہو تو فعل امر یعنی کفر کی حقیقت پر عمل ممکن نہ ہو کیونکہ کفارہ تو قسم ٹوٹنے کے بدلے میں واجب کیا گیا ہے اور جب تک قسم نہ ٹوٹے گی تو کفارہ کبھی واجب نہ ہوگا۔ پس اس کو پہلے دیدینے کی صحت میں امر کے حقیقی معنی باقی رہیں گے اور اباحت یا ندب کے معنی میں ہو جائے گا اور یہ مجاز ہے اور یہاں بہ نسبت مجاز فعل کے حرف یعنی ثم کا مجاز اولیٰ ہے کیونکہ ایک حدیث صحیح بھی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شد کا واؤ کے معنی میں ہونا چاہئے اور وہ حدیث عمر بن حاتم سے صحیح مسلم میں اس لفظ سے مروی ہے من سلف علی عین فیرے خیر ہا خیرا متھا فایات الذی ہو خیر و کفر یمنیث یعنی جو شخص حلف کرے کسی چیز پر پھر اس کے خلاف کو بہتر دیکھے تو اس کو بہتر کرے اور اپنی قسم کا کفارہ دیدے جب اس حدیث صحیح میں راؤ مجمل ہے شد کے ہے اور کفارے کا ذکر قسم ٹوٹنے کے بعد ہے تو معلوم ہوا کہ حث کفارے پر مقدم ہے پس اس روایت میں اور پہلی روایت میں تطبیق واجب ہوئی اس لئے پہلی روایت میں شد کو مجازاً ارادہ کے معنی میں کرنا جو مطلق جمع کے لئے ہے اور پہلی روایت سے کفارے کا اور حث کا وجوب ثابت ہوتا ہے بغیر اس سے کہ ایک کو دوسرے پر تقدیم ثابت ہو پھر دوسری حدیث صحیح سے ترتیب سمجھی گئی اور یہ معلوم ہو گیا کہ قسم ٹوٹنے سے کفارے کی تاخیر واجب ہے **فقہ** بل غلط بات کے تارک کے واسطے آتا ہے کلام دوم کو کلام اول کی جگہ رکھ دیتے ہیں اور یہ کہی پہلے کلام کے ابطال اور کلام مابعد کے ثبوت کا فائدہ جھٹاتا ہے جیسے اس آیت میں **وَقَالُوا لَئِنْ لَمْ يَنْصَرِفْ عَنْهُمْ وَ لَدَا سُبْحَانَكَ يَوْمَئِذٍ عِبَادٌ مُّكْمَلُونَ** میں کانر کہتے ہیں کہ خدا نے اپنے لئے اولاد بنائی ہے دیکھ کے کانر کہتے تھے کہ فرشتے

نہا کی (طیوں) ہیں، وہ تو پاک ہے ولہذا در شریک سے بلکہ یہ فرشتے اس کے بندے ہیں جس نے ان کو اپنی عبادت سے مکرم و ممتاز کیا ہے اور کبھی کلام اول کی غرض سے دوسرے کلام کی طرف انتقال مقصود ہوتا ہے پس یہ بھی غرض سے ہے چنانچہ اس آیت میں اس لئے ہے۔ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى تَوَضُّعٌ الْخَيْرُ الدُّنْيَا یعنی اپنے رب کا نام پڑھا پھر نماز کی بلکہ تم لوگوں نے حیات دنیا کو اختیار کر لیا ہے **شرح** مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی غیر مطہر عورت سے کہا کہ تجھ کو ایک طلاق ہے بلکہ دو طلاق ہیں تو اس کلام سے ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ لا بلے شتہ میں اول سے رجوع کیا اور اس کو معطوف کی جگہ پر کہ لفظ واحد ہے رکھ دیا مگر کلمہ واحد کہہ کر اس سے رجوع نہیں کر سکتے۔ لہذا اول ایک طلاق واقع ہوگی اور چونکہ مسئلہ غیر مدخلہ ہے اب طلاق کامل نہ رہا اس لئے لا بلے شتہ کا کچھ اثر نہ ہوگا

ع ولو كانت مدخولا بها يقع الثلاث مع وهذا بخلاف ما لو قال لفلان على الف لابل الفان حيث لا يجب ثلثة الاف عندنا مع وقال الزفر
يجب ثلثة الاف مع لان حقيقة اللفظ لتدارك الغلط باثبات الثاني مقام
الاول ولم يصح عنه ابطال الاول فيجب تصحيح الثاني مع بقاء الاول وذلك
بطريق زيادة الالف على الالف الاول مع بخلاف قوله انت طالق واحدا لا بل
ثنتين لان هذا انشاء وذلك اخبار والغلط انما يكون في الاخبار دون الانشاء
فامكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط في الاقرار دون الطلاق مع حتى لو كان الطلاق
بطريق الاخبار بان قال كنت طلقك امس واحدا لا بل ثنتين يقع ثنتان مع
لما ذكرنا مع فصل لكن للاستدراك مع بعد التفرع فيكون موجبة اثبات ما
بعد كما نفى ما قبله فثبت بدلية مع والعطف بهذه الكلمة انما يتحقق
عند التساق الكلام مع فان كان الكلام متنسقا يتعلق النفي بالاثبات الذي بعد

شرح اور اگر وہ عورت مدخل بہ ہوگی تو طلاق واقع ہوں گی اگرچہ تیس کی رو سے تین وہاں لایا جاتا ہے جہاں غیر مقصود بات منہ سے نکلا جائے پھر اس سے اعراض کر کے وہ بات کہی جائے جو مقصود ہے مگر چونکہ یہ بات وہیں ہو سکتی ہے جہاں کسی چیز کی خبر دی جائے کیونکہ خبر میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور انشاء میں ایسا ناممکن ہے کیونکہ کہنے والا کچھ خواہش رکھتا ہے یا کوئی چیز طلب کرتا ہے اور خواہش و طلب میں احتمال صدق و کذب کا نہیں اور طلاق کا واقع کرنا انشاء ہے تو اس میں اعراض و تدارک صحیح ہوگا پس لینہ و رت کچھلی اور پہلی دونوں طلاقوں پر عمل کیا جائے گا اور اس وجہ سے تین طلاقیں پڑیں گی **فتنہ** یہ مسئلہ طلاق برعکس ہے مسئلہ قرار کے جیسے کسی نے کہا کہ غلام کے مجھ پر ایک ہزار بلکہ دو ہزار ہیں تو اس صورت میں ابو حنیفہ کے نزدیک منفر بہ دو ہزار لازم آئیگی

فصل ۳۸ اور زمرہ مسئلہ طلاق پر تیس کر کے کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی تین ہزار لازم آویں گے مگر یہ صحیح نہیں ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے

فصل ۳۹ اس لئے کہ اصل میں بل واسطے تدارک غلطی کے ہے کہ کلام دوم کو کلام اول کی جگہ ثابت کرتا ہے مگر یہاں اول کا ابطال نہیں ہوا پس اس مثال میں دوسرے کلام کی تصحیح مع بقائے اول کے واجب واجب ہوگی اور اس کی صورت یہ ہے کہ پہلے ایک ہزار پر ایک ہزار زیادہ ہو کر دو ہزار ہو جائیں گے۔ **فصل ۴۰** اور یہ برعکس ہے انت طائفہ واحدۃ لان ثنتین کے کیونکہ یہ انشاء ہے اور اقرار خبر ہے اور خبر میں غلطی ہو جاتی ہے انشاء میں غلطی نہیں ہوتی لہذا خبر میں غلطی کا تدارک کر کے لفظ کا صحیح بنالینا ممکن ہے اور انشاء میں ایسا نہیں ہو سکتا خبر سے غرض نہ غایت یہ ہے کہ ایک حق لازم کو ظاہر کرے نہ یہ کہ اس کو بالفعل ایجاد کرے جیسے انشاء میں ہوتا ہے پس اقرار میں اضطراب اور تدارک غلطی کا احتمال ہے اسلئے اصل پر عمل کیا جائے گا اور اس سے اعراض ثابت ہو جائے گا اور دو ہزار لازم آئیں گے گویا مقرر نے اولیوں کہا تھا کہ مجھ پر اس کے ایک ہزار ہیں جنکے ساتھ اور کچھ نہیں پھر اپنی غلط بیانی کا تدارک اور تنہا ہزار سے اعراض کر کے کہا کہ اس ہزار کے ساتھ میں ایک ہزار اور بھی ہیں اور طلاق چونکہ انشاء ہے وہاں تدارک کا احتمال نہیں اس ضرورت سے بلکہ اول و آخر دونوں پر عمل کیا گیا **فصل ۴۱** یہاں تک کہ اگر طلاق بطریق اخبار کے ہوگی مثلاً مرد نے کہا کہ میں نے کل تجھ کو ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دونوں اس صورت میں دو طلاق واقع ہوں گی **فصل ۴۲** جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور وہ یہ کہ غلطی کی تلافی و تدارک اخبار میں ممکن ہے اور انشاء میں ممکن نہیں **فصل ۴۳** یعنی لیکن استدراک کا فائدہ دیتا ہے تاج المصا در میں استدراک کے معنی کسی چیز کا دریافت کرنا سمجھتے ہیں اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ استدراک میں سینین طلب کے لئے نہیں ہے اور حواشی ہندیہ میں جو تعریف استدراک کی گئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سینین طلب کے لئے ہے اور اصطلاح میں کلام سابق کا وہم دفع کرنے کو کہتے ہیں مگر ان دو مثالوں میں کہ یہ چیز ساکن نہیں متحرک ہے اور یہ سفید نہیں ہے لیکن سیاہ ہے استدراک کے معنی درست نہیں ہوتے کیونکہ یہاں نہ وہم ہے نہ دفع اس لئے بعض نحویوں نے اس تعریف کو بدل کر یوں کہا ہے کہ استدراک اسے کہتے ہیں کہ لیکن سے مابعد کے لئے وہ حکم ثابت کیا جائے جو حکم ماقبل کے مخالف ہو اور اس صورت میں پہلی دونوں مثالیں درست ہو جائیں گی۔ **فصل ۴۴** یعنی لیکن واسطے استدراک کے ہے بعد نفي کے مطلب یہ ہے کہ لیکن استدراک کے لئے بغیر نفي کے مستعمل نہیں ہوتا خواہ اس کے ماقبل نفي ہو یا اس کے مابعد نفي ہو۔ **فصل ۴۵** پس اصلی غرض لیکن سے اس کے مابعد کا ثابت کرنا ہے اور ماقبل کی نفي اپنی دلیل سے خود ثابت ہوتی ہے پس اگر عطف مفرد کا مفرد ہو تو لیکن کے ماقبل کا منفي ہونا ضروری ہے اور لیکن اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جو چیز معطوف علیہ سے منفی ہے وہ معطوف کیلئے ثابت ہے اور حکم کی نفي معطوف علیہ سے اپنی حالت پر باقی ہے کچھ غلطی کی وجہ سے واقع نہیں ہوا ہے اگر عطف جملے کا جملے پر ہو تو دونوں جملوں میں سے ایک موہم ہے اور دوسرا واقعہ نفي و اثبات میں تغاثر ہونا ضرور ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ پہلا ہی جملہ منفی ہو بلکہ اگر پہلا منفی ہو تو دوسرے کو مثبت ہونا چاہیئے اور دوسرا منفی ہو تو پہلے کا مثبت ہونا ضرور ہے لیکن یہ بھی ضرور نہیں کہ لفظ اول میں تغاثر ہو بلکہ مفہوم و معنی میں تغاثر کافی ہے کیونکہ وہم پیدا ہونا اور اس کا دفع کرنا مفہوم و معنی پر مبنی ہے نہ الفاظ پر پس ہو سکتا ہے کہ لفظا دونوں مثبت ہوں مگر معنی کے اعتبار سے ایک مثبت ہو اور دوسرا منفی اور دونوں کے مفہوم میں تضاد حقیقی ضرور نہیں بلکہ فی الجملہ منافات کافی ہے۔ **فصل ۴۶** اور لیکن کے معنی عطف میں ہونے کے لئے انقزام اور ارتباط شرط ہے اور یہ دو باتوں کیساتھ ہوتا ہے ایک یہ کہ کلام کے بعض اجزاء بعض سے متصل ہوں یعنی لیکن کو ماقبل سے ملا کے کہنا چاہئے بیچ میں ٹھہرنا نہ چاہئے دوسرے یہ کہ لیکن کا مابعد اس کے ماقبل کے منافی نہ ہو اور منافات نہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ جو فعل ثابت کیا جائے بعینہ اس کی نفي نہیں کی جائے بلکہ نفي ایک شے کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شے کی طرف۔ **فصل ۴۷** پس جب کلام متسق ہے تو متعلق ہوگی نفي اثبات کے ساتھ جو اس کے بعد ہے۔

ع والافہو مستأنف ع مثاله ما ذكره محمد في الجامع اذا قال لفلان على الف
قرض فقال فلان لا ولكن غصب ع لزمه المال لان الكلام متسق فظهر ان
النفي كان في السبب دون نفس المال ع وكذلك لو قال لفلان على الف من
ثم هذه الجارية فقال فلان لا الجارية جاريته ولكن لي عليك الف بلزمه المال
فظهر ان النفي كان في السبب لا في اصل المال ع ولو كان في يده عبد فقال
هذه الفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان اخرفان وصل الكلام
كان العبد للمقر له الثاني لان النفي يتعلق بالاثبات ع وان فصل كان العبد
للمقر الاول فيكون قول المقر له رد الاقرار ع ولو ان امته تزوجت نفسها بغير
اذن مولاه بائة درهم فقال المولى لا اجيز العقد بمائة وخمسين بطل العقد
لان الكلام غير متسق فان نفي الاجازة واثباتها بغيرها لا يتحقق فكان قوله لكن اجيزه
اثباته بعد رد العقد ع وكذلك لو قال لا اجيزه ولكن اجيزه ان روتني خمسين
على المائة يكون نسخا للنكاح لعدم احتمال البيان لان من شرطه الاتساق ولا
اتساق ع فصل اولتناول احد المذكورين ع وهذا لو قال هذا احرا
هذا كان بمنزلة قوله احدهما حر حتى كان له ولاية البيان ع

شرح یعنی اگر کلام میں انتظام اور ارتباط نہ ہوگا تو پھر لیکن عطف کا حرف نہ رہیگا نہ اصطلاحی استدلال کا فائدہ دیگا بلکہ اجتہاد کے
لئے ہوگا اور اس کا بعد ایک علیحدہ مستقل جملہ بن جائے گا جو ماقبل پر معلوف نہ ہوگا۔ مثلاً اس کی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع
صغیر میں ذکر کی ہے کہ مثلاً کسی شخص نے کہا کہ اس کے چھ پر ہزار روپے قرض کے طور پر ہیں اور مقر نے جواب دیا نہیں لیکن تو نے مجھ
سے چھپیں لئے تھے۔ مثلاً اس پر مال یعنی ہزار لازم آئیں گے کیونکہ کو ملا کہ کہا ہے اس لئے یہ قول صحیح ہوگا اور مقر کے قول کا
منہیں کہہ دینا مقر کے اقرار کا رد نہ ہوگا بلکہ اس سبب کا انکار ہوگا جو مقر نے بیان کیا ہے اور وہ قرض ہے اور پھر کلام استدلال کے بعد
جو کچھ کہا ہے وہ دوسرے سبب یعنی غصب کا بیان ہے اس لئے نفي اثبات علیحدہ علیحدہ سبب پر وارد ہوتے ہیں نہ نفس مال پر اگر اس
قول میں استدلال صحیح نہ ہوتا تو بظاہر مقر کا منہیں کہہ دینا مقر کے اقرار کا رد قرار پاتا پس استدلال بیان تکفیر ہے اس لئے ماقبل سے اس کو ملا
کہ کہنا ضرور ہے اور دونوں میں فاصلہ واقع ہو نیکی صورت میں صحیح نہیں اس طرح کہ پہلی بات کہنے کے بعد ٹھہر کر دوسری بات کہے۔ مثلاً ایسا

ہی اگر ہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار اس کینز کی نیت کے ہیں پس اس نے جواب دیا کہ یہ امر نہیں بلکہ کینز تو تیری کینز ہے لیکن میرے
 نیرے ذمے ہزار ہیں تو اس پر مال یعنی ہزار لازم آدینگے پس معلوم ہوا کہ نفی سبب میں نفی اصل مال میں نہ نفی **شع** اور اگر اس کے ہاتھ
 میں یعنی قبضے میں غلام ہو اور اس نے کہا کہ یہ غلام فلاں شخص کا ہے مقررہ نے کہا میرے پاس تو کبھی غلام نہ فٹا بلکہ یہ تو دوسرے فلاں
 شخص کا ہے اگر یہ بات متصل کہی ہے تو غلام دوسرے مقررہ کا ہو گا کیونکہ نفی کا تعلق اثبات سے ہو گا کہ اپنے ملک کی نفی کر دی اور دوسرے
 کے واسطے ثابت کر دیا پس غلام اولاً تو پہلے مقررہ کے لئے ہو گا پھر اس کی تحویل کی وجہ سے دوسرے مقررہ کیلئے ہو جائے گا اور چونکہ تحویل
 غلام بھی ممکن ہو تو متغیر کہتی ہے اس لئے یہ شرط ہے کہ دوسرے کے ساتھ ہی ساتھ تحویل بھی کی جائے اس لئے ماکان لے قطع کے ساتھ و لکنہ لغلاں کو ملا کر بنا
 ضرور ہے کیونکہ اول کلام آخر کلام پر موقوف ہے اور چونکہ آخر کلام اول کلام میں تغیر پیدا کرتا ہے اس لئے اگر اس کو ساتھ ہی کہیگا تو صریح ہوگا
 اور اگر جدا کہے گا تو صریح نہ ہوگا جیسا کہ معصنف کہتے ہیں۔ **نشان** اور اگر یہ کلام یعنی نفی کو متصل نہیں کہا تو غلام مقررہ اول کا ہوگا اور مقررہ
 اول کا قول اقرار کا ہوگا کیونکہ یہاں تغیر منفصل نہیں ہوتا اور کلام اس چیز پر موقوف نہیں ہو سکتا جو اس سے منفصل ہو **شع** اگر
 کسی کینز نے بغیر اجازت اپنے مالک کے بالخصوص مہر سوردپے کے نکاح کر لیا اسپر مالک نے کہا کہ میں اس رقم پر اجازت نہیں دیتا
 لیکن ڈیڑھ سوردپے مہر کے بدلے اجازت دیتا ہوں تو عقد نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ باعتبار معنی کے کلام متصل نہیں اجازت کی نفی اور
 اجازت کا اثبات ایک جگہ نہیں پایا جاتا پس مالک کا یہ قول کہ لکن اجینہ اثبات بعد انکار عقد کے ہے اور دوسری عبارت میں یوں
 سمجھو کہ اس کلام میں نفی و اثبات دونوں ایک چیز یعنی نکاح سے متعلق ہیں اس لئے کہ مالک کے اول انکار کرنے سے اصل نکاح مفتی
 ہو گیا ہے پھر اس نے دوسری مقدار مہر کے ساتھ اس نکاح کی ابتدا کی ہے جسے پہلے فسخ کر چکا ہے تو لیکن کے لفظ سے ڈیڑھ سوردپے
 کے مہر کے دوبارہ نکاح پڑھ لینے کی اجازت مفہوم ہوتی ہے اور پہلا نکاح باقی نہیں رہا ہے پس اس کلام میں لیکن استدراک کے
 لئے صحیح نہ ہوگا بلکہ ابتدا کے لئے قرار پائے گا اگر یہاں لیکن کو استدراک کے لئے قرار دیا جاتا
 تو نفی و اثبات کا تعلق ایک ہی کلام یعنی نکاح کے ساتھ لازم آتا اور کلام کا آغاز اس کے انعام کے متناقص ہو جانا کیونکہ
 مہر کے بدلے سے نکاح میں مناسرت نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اصل نکاح ہی ہے مہر تو اس کا تابع ہے اسی لئے نکاح بدون ذکر
 مہر کے درست ہے اور جب لیکن ابتداء کے لئے ہوگا تو کلام صحیح ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں جس نکاح کی نفی ہوتی ہے وہ وہ ہے جو
 مالک کی اجازت سے پہلے بندھ چکا تھا اور جس کا ثبوت ہوتا ہے وہ وہ ہے جو مالک کی اجازت کے بعد بندھا جاتا ہے۔
شع ایسے ہی اگر ان الفاظ سے کہ میں جائز نہیں رکھتا لیکن جائز کرتا ہوں میں اگر تو نسلو پر اور پچاس پڑھائے اس سے بھی نکاح فسخ
 ہو جائیگا کیونکہ یہاں احتمال بیان کا نہیں بشرط بیان سے اتصال ہے اور یہاں اتصال نہیں یعنی اگرچہ لفظوں میں اتصال ہے
 پر معنی میں اتصال نہیں۔ **تقریر** اور واسطے شمول دو میں سے ایک کے ہے یعنی تردید کا فائدہ دیتا ہے اور موقوفہ و موقوف علیہ میں سے ایک کیساتھ
 حکم کا تعلق بطور ایہام کے مراد ہوتا ہے دونوں مراد نہیں ہوتے۔ **نشان** اسی واسطے کہ اگر کہا کہ یہ آزاد ہے یا یہ تو یہ قول بمنزلے اس
 قول کے ہوگا کہ دونوں میں سے ایک آزاد ہے یہاں تک کہ اس کو بیان کرنے کا اختیار ہوگا اور یہ کلام نظامہ انشاء ہے اس لئے کہ اس
 سے آزادی کی ایجاد مقصود ہے مگر اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ شاید پہلے زمانے کی آزادی کی خبر دیتا ہے یعنی اس بیان سے قبل ان کو آزاد
 کر چکا تھا اور یہ بیان اس آزادی کی خبر ہے کیونکہ یہ کہنا کہ ہذا احوالہ از روئے لغت کی خبر ہے اور شرع کی حیثیت سے انشاء
 ہے پس انشائیت کی وجہ سے مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے جس کو چاہے آزاد کر دے اور یہ کہہ دے کہ میری مراد اس
 کی آزادی سے تھی اور خبر کی حیثیت سے یہ تعین اس خبر معمول کا بیان سمجھی جائیگی جس کا اس کلام کے صادر ہونے سے قبل واقع ہوا تھا

ہے اور ہمساکہ میں دو جہتیں مانی جاتی ہیں ایسے ہی بیان میں بھی دو جہتیں مانی جائیں گی کہ ایک دوسرے سے اس کو آزادی کی ایجاد سمجھا جائے گا اور دوسری وجہ سے اگلی آزادی کی خبر جمہول کا اظہار پہلی جہت کا نفع یہ ہے کہ آزادی کی ایجاد بیان کے وقت ملحوظ ہوگی اور اس صورت میں آزادی کے لئے محل کا صالح ہونا شرط ہے کیونکہ آزاد تو وہی چیز ہو سکتی ہے جو اس کے قابل ہو پس اگر مالک کے ملا بیان کرنے سے قبل ایک غلام مر جائے اور وہ کہے کہ میری مراد یہ متوفی تھا تو اس کا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ مردہ آزاد کرنے کے قابل نہیں دوسرے جہت بھی قائم ہے کہ شاید اس نے اپنے نفع کی غرض سے ایسا کیا ہو پس جو زندہ ہے اس کی آزادی متعین ہو جائے گی اور دوسری جہت کا یہ مال ہے کہ قاضی جبراً اس سے غلام کو آزاد کرانے کا اگر بیان میں یہ دو جہتیں نہ ہوتیں ایک ہی جہت ہوتی مثلاً خبر جمہول کا اظہار ہی ہوتا تو مرد کو بیان کر چیکے وقت محل کی صلاحیت مشروط نہ ہوتی بلکہ ایجاب اول کی وقت محل کا قیام شرط ہوتا یا صرف آزادی کا ایجاد ہوتا تو قاضی کو جبر کرنے کا کوئی حق نہ پہنچتا۔

ع ولو قال وکلت ببيع هذا العبد هذا او هذا كان الوكيل احدهما وبياح
البيع لکلو احد منهما ولو باع احدهما ثم عاد العبد الى ملک الموکل لا يكون
للایخذان يبيح ع ولو قال لثلاث نسوة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت
احدى الاولين وطلقت الثالثة في الحال لانعطائها على المطلقة منهما ويكون
الخيار للزوج في بيان المطلقة منهما بمنزلة ما قال احدكما طالق وهذه
ع وعلى هذا ع قال زفراذ قال لا اکلم هذا او هذا وهذا كان بمنزلة
قوله لا اکلم احد هذين وهذا فلا یحنت ما لم یکلم احد الاولين والثالث
وعندنا لو کلم الاول وحده یحنت ولو کلم احد الاخرين لا یحنت ما لم یکلمها
ع ولو قال بع هذا العبد او هذا كان له ان یبيع احدهما ایهما شاء

شائع اور اگر اس نے کہا کہ وکیل کیا میں نے اس غلام کے فروخت کرنے کے لئے اس کو یا اس کو تو وکیل دونوں میں سے ایک ہو گا اور دونوں میں سے ہر ایک کو بیچنا درست ہو گا اور اگر ایک نے بیچ دیا اور پھر غلام مڑکل کی ملک میں لوٹ آیا تو اس وقت دوسرے کو اس کے بیچنے کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔ بیع کا دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مباح ہونا اس لئے ہے کہ توکیل انشاء ہے اور کلمہ تردید کے انشاء میں آنے سے تغیر با بابت کے معنی حاصل ہوتے ہیں نہ شک کے اس لئے کہ انشاء سے ابتداء کلام کا ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے تو اس میں شک کا احتمال نہیں ہو سکتا اس لئے کہ شک کا محل خبر ہے تغیر میں دونوں جمع نہیں ہوتے اور بابت میں جمع کرنا جائز ہے اور چونکہ یہاں کلمہ تردید تغیر کے لئے آیا ہے اس لئے دونوں کا اجتماع شرط نہیں دونوں میں سے جو نہ صرف کرے گا صحیح ہو گا اور مڑکل کی ملک میں لوٹ آنے کے بعد مرد را وکیل اس لئے فروخت نہیں کر سکتا کہ توکیل کا معاملہ منہی ہو چکا ہے۔ فقہ ۴۸ اور اگر

2

اپنی تین بیویوں سے ہے کہ اگر اس کو طلاق ہے یا اس کو اور اس کو تو پہلی دونوں میں سے ایک تو خاندان کے تکلم کی وجہ سے مطلق ہو جائے گی اور تیسری کو بھی طلاق ہوگی کیونکہ اس کا عطف اسپر ہے جو ان دونوں میں سے بہم طور پر ملتا ہے اور مطلقہ کو بتلانے اور متعین کرنے کا اختیار خاندان کو ہوگا یہ قول اس کا بھنزلے اس طرح کہنے کے ہے کہ تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے اور اس کو اور نہ رکھتا ہے کہ مرد کو پہلی کے درمیان میں اور کچھلی دونوں کے درمیان میں متعین کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ اس نے کچھلی دونوں کو حرف عطف کے ساتھ جمع کیا ہے اور اس کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ اس کو طلاق ہے یا ان دونوں کو جیسے کوئی کہے کہ میں اس سے بات نہ کروں گا یا اس سے اور اس سے مگر یہ وجہ صحیح نہیں اس لئے کہ سیاق کلام دونوں میں سے ایک کے حق میں طلاق واجب کرنے کے لئے ہے اور عطف اس چیز میں شرکت ثابت کرنے کیلئے ہے جس کے لئے سیاق کلام واقع ہوا ہے تو اس تقدیر پر اس کے کلام کا ماحصل یہ ہوگا کہ تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے اور اس کو بھی **فقہ** یعنی جب کہ عطف کرنے میں اس کے ساتھ یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے تو اس قاعدے کی بنیاد پر **فقہ** امام زفر نے کہا ہے کہ جس وقت کسی نے کہا کہ تمہیں بولوں گا میں اس سے یا اس سے اور اس سے تو جب تک پہلے دونوں میں سے ایک سے اور تیسرے سے کلام نہ کرے گا قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ متکلم کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک سے اور اس سے نہ بولوں گا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر صحت اول سے بولنا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر آخر کی دونوں میں سے ایک کے ساتھ بولنا تو قسم نہ ٹوٹے گی البتہ اگر کچھلی دونوں سے بولے تو قسم ٹوٹ جائے گی ورنہ اس کی یہ ہے کہ لفظ اور جبکہ دونوں میں سے ایک کو شامل ہوگا تو نکاح ثابت ہوگی اور یہ نفی کے مقام میں ہے اور نہ عمل نفی میں علوم بطریق افراد کے واجب کرتا ہے تو متکلم کے قول کی تقدیر یوں ہوگی کہ نہ اس سے اور نہ اس سے اور نہ اس سے بولوں گا او کے لفظ کے ساتھ عطف کرنے سے جمیعت کا فائدہ حاصل ہوا اور دونوں ایک نفی میں جمع ہو گئے تو اس کلام سے کہ اس سے یا اس سے اور اس سے نہ بولوں گا مراد یہ ہوگی کہ نہ اس سے اور نہ ان دونوں سے کلام کروں گا اور نفی میں جمع کرنا قسم ٹوٹنے میں اتحاد واجب کرتا ہے اور تعزین افتراق واجب کرتی ہے۔ یاد رکھو کہ کلام کرنے کے مسئلے میں عطف قریب پر متعین ہوتا ہے کیونکہ عطف میں یہی اصل ہے مگر جب کہ غیر قریب کلام میں مقصود ہو تو اس کی طرف عطف ہو جائے اس کی طرف عطف ہو جاتا ہے جیسے مسئلہ طلاق میں اس لئے کہ طلاق میں مقصود دو میں سے ایک غیر معین ہے اور ترک تکلم کے مسئلے میں دونوں مقصود ہوتے ان میں سے ایک غیر معین اس لئے حاصل سے عدول نہیں ہوتا۔ **فقہ** اور اگر کہا کہ نہ دخت کر دے اس غلام کو یا اس کو تو وہ کیل کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہے بیٹا لے کیونکہ مولیٰ کا قول ایک غیر متعین غلام کو متبادل ہے اور امر کا مقتضی فرمانبرداری کرنا ہے اور حکم کی بجا آوری غیر معین میں نسل واقع کرنے سے متصور نہیں اس لئے ضرورتاً تخییر ثابت ہوگی۔

اع ولو دخل اوفی المهر مع بان تزوجها علی هذا او علی هذا یحکم مہر المثل

عند ابی حنیفۃ لان اللفظ یتناول احدهما والموجب الاصلی مہر المثل فیتزوج ما یشاہد مع و علی هذا مع قلنا التمشد لیس برکن فی الصلوۃ لان قوله علیہ السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوۃک علق الاتمام باحدہما فلا

یشترو کل واحد منهما وقد شرطت العقدۃ بالاتفاق فلا یشترو قراءة التثبد
 مع ثم هذه الکلمة فی مقام النفی یوجب نفی کل واحد من المذکورین مع حتی لو
 قال لا اکلم هذا او هذا یجنت اذا کلم احدهما مع و فی الاثبات یتناول احدهما
 مع صفة التخییر مع کقولهم خذ هذا و ذلک مع ومن ضرورة التخییر عموم
 الاباحة قال الله تعالى کفارتہ اطعام عَشْرَةِ مَسَاکِینَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ
 اَهْلَیْکُمْ اَوْ کِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِیرُ رَقَبَةٍ

مشروع اور اگر کلمہ آؤ کہ تر دید کے لئے ہے مہر پر داخل ہو، اس طرح کہ مثلاً
 شویاد و شتر پر بچہ بچہ کے نکاح کرے یا نقدی کا نام نہ لے مہم طور پر اس پر یا اس پر کلمہ سے شروع مثلاً نکاح کیا عورت کے ساتھ اس تعداد یا دوسری
 تعداد پر تو تمام اعظم کے نزدیک مہر مثل دلیا جائے گا کیونکہ کلام دونوں میں سے ایک کو شامل ہے اور موجب اصلی مہر مثل ہے لہذا
 ترجیح اس کو ہوگی اور جو مہر مثل کی طرح ہو کیونکہ مہر مثل نکاح میں نزع کی قیمت ہے جیسے بیع میں قیمت ہوتی ہے اور اس میں مہر بین
 کیطرت اس حالت میں مدول کیا جاتا ہے جس وقت کہ وہ قطعاً معلوم ہو اور کلمہ تر دید کا داخل ہونا مسلم کے معلوم قطعاً ہونے کا مانع
 ہے پس موجب اصلی کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا۔ مگر صاحبین یہ کہتے ہیں کہ اگر نقدی کا ذکر نہ کیا ہوگا صرف یہ کہہ دیا ہوگا تو
 شوہر کو اختیار ہے کہ جو کچھ مناسب سمجھے عورت کو دیدے اور اگر نقدی کا نام لیا ہوگا تو کلمہ سے کم نقدی مہر میں دینا واجب ہوگا لیکن صاحبین کی
 رائے درست نہیں اس لئے کہ حرف تر دید اعداد المذکورین میں سے ایک کو شامل ہونے کے لئے موضوع ہے اور وہ مجہول ہے پس جبکہ اس کی جہات
 کی وجہ سے تسمیہ فوت ہو گیا تو موجب اصلی کی طرف رجوع کرنا پڑیگا اور تخییر تو اس ضرورت سے ثابت ہوتی ہے کہ جب کوئی امر وغیرہ کے ذریعہ سے کچھ طلب
 کرے تو حکم کی بجا آوری پر قدرت حاصل ہو جاتے ہیں اور اس قاعدہ کے موافق کہ تخییر کی صورت میں محطوف علیہ و محطوف میں سے دونوں
 جمع نہیں ہوتے۔ شریعہ مدائے حنبلیہ نے کہا ہے کہ تشہیر یعنی التمیات پڑھنا نماز کا رکن اور فرض نہیں اس لئے کہ جناب سرور کائنات
 نے فرمایا ہے کہ جب قرآن نے التمیات پڑھ لی یا بقدر التمیات کے پڑھنے کے بیٹھ لیا تو تیری نماز پوری ہو گئی آغفرت نے نماز کے
 تمام کرنے کو ان دو چیزوں میں سے ایک غیر معین کے ساتھ معلق کیا ہے تو دونوں مجتمعاً مشروط نہ ہوں گے اور تعویذ یعنی التمیات
 پڑھنے کی بقدر بیٹھنا بالاتفاق مشروط ہے تو التمیات کا پڑھنا مشروط نہ ہوگا۔ راوی اس کے عبد اللہ ابن مسعود میں آغفرت نے
 جب ان کو تشہد سکھا یا تو ایسا فرمایا تھا مگر ابو داؤد کی روایت میں بجائے حرف تر دید کے واؤ عطف واقع ہے اور دارقطنی کی روایت
 میں اذا فعلت لھذا افتقدت صلواتہ ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہ حدیث میں داخل نہیں بلکہ ابن مسعود کا کلام ہے۔ نووی
 نے کہا ہے۔ اتفقے الحفاظ علی انہما مدراجتا یعنی حفاظ نے اتفاق کیا ہے اس بات پر کہ یہ جملہ مدرج ہے یعنی حدیث میں داخل
 نہیں شیخ ابن الہمام نے اس کے جواب میں کہا ہے۔ والحق ان غایتا الدرہماج ہما ان تصیر موقوفہ و للموقوف فی مثلہما
 حکمہما لہذا یعنی حق یہ ہے کہ اور اراج کی غایت یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہوگی اور موقوف کے لئے اس کی مثل میں حکم رافع کا ہے

شیعہ چھپرہ یہ کہہ آؤ نفی کے موقع پر دونوں مذکورین کی نفی کرے گا کیونکہ اس وقت یہ کلمہ مجازاً اور عطف کی طرح عموم کا
 فائدہ دیتا ہے اور یہ فائدہ دلیل خارجی سے حاصل ہوتا ہے جیسے نفی کے موقع پر واقع ہونا یا اباحت کے عمل میں آنا پس جہاں ان
 قرائن میں سے کوئی پایا جائے وہاں عموم مقصود ہوگا۔ شیعہ یہاں تک کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ میں اس سے یا اس سے نہ ہوں
 گا تو جس سے بھی بولے گا قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ حرف تروید معطوف علیہ و معطوف میں سے ایک کو متناول ہوتا ہے مگر سیاق نفی میں وہ
 ٹکڑے ہو جیسا کہ بعض ائمہ کے عام ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو متناول ہوگا پس متکلم کو دونوں میں سے ایک کے متعین کرنے کا اختیار
 نہ ہوگا کیونکہ ہر ایک منقح ہو چکا ہے شیعہ اور اثبات میں دونوں میں سے ایک کو شامل ہوگا اور اختیار باقی رہے گا کہ دونوں
 میں سے جس کو چاہے لے اور یہ بات انشاء میں خصوصاً طلب کے مقام پر ہوتی ہے۔ شیعہ مثلاً کہیں کہ اس کو لے یا اس کو تو دونوں
 میں سے جسکو چاہے لے اور ایسی صورت میں دونوں کے جمع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا بھلا اباحت کے کدے میں دونوں کا جمع کرنا
 صحیح کرنا ہے شیعہ اور تمیز کے سبب عموم اباحت ثابت ہوتا ہے چنانچہ ائمہ فرماتے ہیں کہ قسم کا کفارہ دس محتاجوں کو اور سطر درجے
 کا کھانا کھانا ہے جیسے روٹی سائلن آپ کھاتے ہو اور گھر والوں کو کھلاتے ہو ویسے ہی ان کو کھلا دیا دس فقیروں کو کپڑا پہنا دیا ایک
 غلام کو آزاد کرنا اگر کوئی حرم میں شکار کو مار ڈالے تو اس کے کفارہ سے میں فرمایا ہے۔ وَمَنْ قَتَلَ مَسْكِيْنًا مِّنْكُمْ مَّتَعِدًا لِّخَطَايَا مِمَّا كَانَتْ عَلَيْهِ
 النَّفْسُ يَحْتَكُمُ بِهَا دَرَاهِمًا لِّمَنْ يَّهْدِيْهَا فَاَوْفَىٰ بِهَا نَفْسًا لِّمَنْ يَّهْدِيْهَا اَوْ عَدْلَ ذٰلِكَ جِيْارًا تو جو جانور مارا ہے
 اس کی مثل بدل دینا پڑے گا جو دو آدمی عادل و انصاف دالے مقرر کر دیں اس سے قربانی کا جانور خرید کے کعبے تک پہنچانے یا
 قربانی کے عوض قیمت کا کھانا لے کر مسکینوں کو کھلائے یا مسکین کے یومیہ صدقے کے عوض روزہ رکھے۔ امام ابوحنیفہ کے
 نزدیک کفارہ دینے والے کو اختیار حاصل ہے کہ ان اشیاء میں سے جس ایک قسم کو چاہے اختیار کرے اور اس پر بطریق
 اباحت کے ایک ہی قسم واجب ہے پس ان میں سے جس کو کرے گا کفارہ ادا ہو جائیگا اور اگر کوئی شخص سب کو جمع کرے
 تب بھی درست ہے مگر کفارہ ایک ہی سے ادا ہو جائے گا اور باقی قسموں کو کرنا تبرع ہوگا اور اگر کسی قسم کسی کو بھی نہیں کرے
 گا تو ان میں سے صرف ایک پر عذاب پائے گا مگر علمائے حنوافی اور اکثر معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ جس کفارہ کے ضمن میں جنتی
 قسمیں مذکور ہیں ان سب کا کرنا بطریق بدل کے واجب ہے، مطلب اس کا یہ ہے کہ کل میں خلل ڈالنا جائز نہیں اور اگر کل میں
 خلل ڈالے گا تو ایک ہی قسم کے ترک پر عذاب پائے گا اور سب قسموں کا کرنا واجب نہیں اگر ایسا کرے گا تو ایک ہی کے فعل پر ثواب
 ملے گا اور مکلف کو اختیار ہے جس قسم کو کرے یا عہد تکلیف سے بری ہو جائے گا غرضکہ حنفیہ کے ادران کے مذہب میں کچھ فرق
 نہیں صرف لفظی فرق ہے کیونکہ حنفیہ ایک قسم کے وجوب کے قائل ہیں اور وہ سب کے وجوب کے بطور بدل کے قائل ہیں اور
 بعض معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ ہر قسم کا کرنا واجب ہے لیکن اگر ایک کو کرے گا تو دوسری قسمیں ذمے سے ساقط ہو جائیں گی
 جیسے فائدہ جہاد کا حال ہے کہ اگر کچھ ادراس تو سب کے ذمے سے ساقط ہو جاتی ہے ورنہ سب گناہگار ہوتے ہیں اور اگر سب
 کو کرے گا تو سب کے کرنے کا جو حکم ہے اس کو بھالائے گا اور اس لئے ثواب اجبات کا مستحق ہوگا ہر ایک کے کرنے پر اس کو واجب
 کا ثواب ملیگا اور اگر سب میں خلل ڈالے گا تو سب کے عذاب کا مستحق ہوگا۔ نتیجہ میں اباحت میں یہ فرق ہے
 کہ نتیجہ میں دونوں یعنی معطوف علیہ اور معطوف جمع نہیں ہوتے اور اباحت میں جمع کرنا جائز ہے۔ فاعلم قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا
 ہے: اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْ يَّجَارِبُ غُرْبًا وَيَلْعَنُ حَيْثُ يَّوْثَقُ فَلَا تَحْنُوتَ اِنَّ يُّعْلَنُ لَوَادِّ الْمُؤْمِنِيْنَ اَوْ يُفْلَتَ اَيْدِيْهِمْ وَاَنْزِلْهُمْ مِّنْ
 جِلْدِيْثٍ اَوْ يُفْلَتُوْا مِنْ اَلْاَرْضِ۔ یعنی جو لوگ خدا اور رسول سے لڑتے ہیں کفر کرتے ہیں زمین میں فساد کرتے ہیں اور لوٹ مار پھیلانے

ہیں تو ان کی سزا یہ ہے کہ مار ڈالے جائیں یا سولی دیے جائیں یا ان کے ہاتھ پیر کاٹے جائیں خلافِ شرع سے یا قید کئے جائیں زمین میں چھپنے پھرنے سے روکے جائیں اس آیت میں آؤ تخییر کے لئے ہے یعنی سزا کو اختیار ہے کہ ان تمام سزائوں میں سے جس سزا کو مناسب حال سمجھے راجہ زن کو دے امام مالک نے بھی اختیار کیا ہے مگر ابو حنیفہ تقسیم کے لئے کہتے ہیں ان کا قول ہے کہ اگر راجہ زن نے کسی کو سنان سے مار ڈالا تو وہ بھی حد میں مار ڈالا جائے اور اگر وہ کسی کو سنان سے مار کر مال لیوے تو سولی دی جائے اور اگر فقط مال لیوے اور اگر فقط مال لیوے تو ایک ہاتھ ایک جانب سے اور ایک پاؤں دوسری جانب سے کاٹا جائے اور اگر ڈاکو کسی کو صرف دھکا دے اور مال نہ لے تو قتل کرے تو اس کو تہدیکہ ناجائز ہے سالانہ آو عاقلہ یہاں تخییر کے لئے ہے پھر ہر قصور کے مقابلہ میں سزا کا معین کر دینا اور آؤ کو تقسیم کے لئے سمجھنا مقتضائے آیت کے خلاف ہے۔

مولانا جزاؤں کی تقسیم جنایات کے اعتبار سے کی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کتاب و سنت میں جزائیں انواع جنایات پر تقسیم کی گئی ہیں تو ہر جزائی نوع ایک جنایت کے ساتھ مخصوص ہوگی اور جنایت کی ہر نوع جزائی ہر نوع کیسا حد مخصوص ہوگی پس جس جنایت کو جیسا دیکھا اس کے لئے وہی سزا مقرر کی ہے اور یہ تقسیم انہوں نے اس آیت سے استنباط کی ہے جنہاں سیدۃ سیئۃ مثلاً یعنی برائی کا بدلہ برائی ہے اسی کی طرح یعنی جیسا زخم ہو ویسا ہی زخم پہنچایا جائے اور جیسا نقصان ہوتا ہی نقصان دیا جائے اور سنت سے ثبوت یہ ہے کہ ابن عربیہ نے مال لیا تھا اور اونٹوں کے چرواہے کو قتل کر ڈالا تھا جب وہ پکڑے ہوئے آئے تو آنحضرت نے مال لینے کی جزا میں تو ان کے ہاتھ پاؤں جانب مخالف سے کٹوائے اور قتل کی جزا میں ان کو مرداؤ ڈالا۔

تنبیہ۔ بعض علماء کی تحقیق یہ ہے کہ آیت عمارہ میں اوبہاں ابلکہ کی جگہ واقع ہوا ہے اگرچہ اوکا بلکہ کے معنی میں آنا بعید نہیں کیونکہ آدمی بھی اعراض اس تعین سے ہوتا ہے جداول کلام سے ثابت ہوتی ہے اور یہی بلکہ کا مفاد ہے مگر آیت کے معنی محصل بلکہ کی صورت میں تکلف سے نہیں گئے اس لئے بہتر یہ ہے کہ تقسیم کے لئے قرار دیں چنانچہ حدیث ذیل سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ امام محمد نے ابو یوسفؒ سے انہوں نے کبھی سے انہوں نے ابوصالح سے انہوں نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ ہلال بن عویمر اسلمی کو اس بات پر رخصت کیا کہ نہ ہم تم پر زیادتی کریں اور نہ تم ہم پر بعد اسکے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کچھ لوگ اسلام کے لئے چلے ابو بردہ کے یاروں نے انہیں ڈاکہ مارا حضرت جبرائیلؑ اترے کہ جس نے قتل کیا اور مال لیا وہ سولی دیا جائے اور جس نے قتل کیا اور مال نہیں لیا وہ قتل کیا جائے اور جس نے مال لیا اور قتل نہیں کیا تو اس کے ہاتھ اور پیر خلاف کے کاٹے جائیں اور جو مسلمان ہوا تو اسلام نے دہرہ کر دیا جو کچھ اس نے شرک میں کیا تھا اور علیہ لی ثابت میں بن عباس سے ہے کہ جس نے قتل کر ڈالا اور قتل نہیں کیا اور مال نہیں کیا تو وہ جلاوطن کیا جائے۔

عَ وَ قَدْ یَکُونُ اَوْ بِمَعْنٰی حَقِّیْ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی سَع لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ اَوْ یَتَوَبَّ عَلَیْہُمْ سَع قَبْلَ مَعْنٰہِ حَتّٰی یَتَوَبَّ عَلَیْہُمْ سَع قَالَ اصْحَابُنَا سَع لَوْ قَالَ سَع لَا دَخَلَ ہٰذَا الدَّارَ اَوْ دَخَلَ ہٰذَا الدَّارَ یَکُونُ اَوْ بِمَعْنٰی سَع حَتّٰی لَوْ دَخَلَ الدَّوْلٰی اَوْ لَا حَنْثَ وَلَوْ دَخَلَ الثَّانِیَہُ اَوْ لَا بَرَفِیْ مِیْنِہُ سَع وَ بِمَثَلِہُ سَع لَوْ قَالَ لَا اَفَارِقُکَ اَوْ تَقْضٰی دِیْنِیْ یَکُونُ بِمَعْنٰی حَتّٰی تَقْضٰی دِیْنِیْ اَوْ فَصْل حَتّٰی لِلْغَایَہِ کَالِے ۔

ش ۱۷ اور کبھی اوجھتی کے معنی میں آتا ہے اور بعباوت دیگر کبھی مجازاً اور کو امر متعدی کی انتہا کے لئے استعمال کرتے ہیں اس صورت میں اس کی جگہ حتیٰ عربی میں اور یہاں تک اس میں آسکتا ہے۔ **ش ۱۸** وَمَا النَّفْسُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَلِيِّ جَبَرُ الْحَكِيمِ لِيَعْلَمَ كَلَامًا وَتَكُنْ كَقَوْلِهِمْ قَدْ عَلِمُوا خَلْقَ شَيْءٍ۔ شمع یعنی فتح خدا کی ہی طرقت سے ہے تاکہ کمال ڈالے بعض کافروں کو یا ان کو ذلیل کرے پس نامراد پھر جائیں تیرا اختیار کچھ نہیں یہاں تک کہ اللہ ان کو تو بہ کی توفیق دے مقصود بالتمشیل اور یتوب علیہم ہے۔ **ش ۱۹** اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تیرا اختیار ان کے عذاب یا اصلاح میں کچھ نہیں جب تک کہ ان کی توبہ واقع ہو نہ توبہ پر صرت پہنچا دینا اور جہاد کرنا ہے یہاں تک کہ دین غالب ہو اور بعض نے اس کو یہاں استثناء کے لئے قرار دیا ہے اور معنی یوں کہے ہیں تیرا اختیار کچھ نہیں مگر یہ کہ اللہ ان کو توبہ کی توفیق دے پس قرآن کے لئے اس وقت میں دعا کر۔ **ش ۲۰** حنفیہ نے کہا ہے کہ قول ذیل میں اوجھتی کے معنی میں ہے۔ **ش ۲۱** اگر کہا شمع یعنی اس مکان میں نہیں داخل ہوں گا یہاں تک کہ میں اس مکان میں داخل ہوں مطلب یہ ہے کہ جب تک پچھلے مکان میں داخل نہیں ہوں پہلے مکان میں داخل نہیں ہو گا و سب اس کی یہ ہے کہ جب داخلی واشبات میں مستعمل ہوتا ہے تو حتیٰ کے معنی دیتا ہے اور اس کا ما بعد غایت بن جاتا ہے اور معنی تہققی کا ترک مقام مذکور میں دلالت استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے۔ **ش ۲۲** یعنی اگر پہلے مکان میں داخل ہو گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر دوسرے مکان میں اولاً داخل ہو گا تو قسم پوری ہوگی۔ **ش ۲۳** اسی طرح اس مثال میں بھی اوجھتی کے معنی میں ہے۔ **ش ۲۴** اگر کہا کہ نہیں جہاد ہوں گا میں تجھ سے مگر یہ کہ میرا ترس ادا کر دے۔ **ش ۲۵** حتیٰ انتہا کے لئے ہے مانند لے کے اور یہ حرف تہ کی طرح ترتیب و مہلت کا فائدہ بھی بخشتا ہے مگر حتیٰ میں اور تہ میں تین طرح ہے (۱) حتیٰ میں مہلت نسبت تہ کے کہ ہے پس حتیٰ بسبب معنی کے فائدہ تہ میں متوسط ہے کیونکہ دائیں بالکلیہ مہلت نہیں اور تہ میں مہلت ہے (۲) حتیٰ کا مطلقہ جزو ہوتا ہے معطوف علیہ کا ادنیٰ جزو معطوف علیہ سے نری ہوتا ہے یا ضعیف تاکہ ان کے ساتھ عطف کرنے سے معطوف کی قوت و ضعف معلوم ہو جائے اور معطوف علیہ کی انتہا ہو جائے مثال اول مات الناس حتیٰ الانبیاء آدمی مر گئے یہاں تک کہ پیغمبر بھی مثال دوم قدام الحاج حتیٰ المشافۃ یعنی حاجی آگئے یہاں تک کہ پیادے بھی آگئے پہلی مثال میں لفظ انبیاء معطوف اور ناس معطوف علیہ ہے اور ظاہر ہے کہ پیغمبر بھی آدمیوں میں سے بعض آدمی ہیں اور دوسری مثال میں پیادے معطوف ہیں اور حاجی معطوف علیہ جزو شامل ہیں سواروں اور پیادوں کو اور پیادوں کا قافلہ حاج میں سے بعض ہوتا ظاہر ہے بخلاف تہ کے معطوف کے کہ اس کا جزو معطوف علیہ ہونا شرط نہیں۔ **حاصل**۔ حتیٰ کے ساتھ عطف کرنے میں قوت یا ضعف معطوف میں کس لئے مقصود ہے اور کونسا امر اس فائدہ کی طرف ذہل ہے۔ **مولانا** منقصور اصل یہ ہے کہ حکم کا مشمول معطوف علیہ کے تمام افراد کو ہوا۔ اور اس امر کا حصول معطوف کے قوت و ضعف کے بیان کرنے پر منحصر ہے پس اگر یوں کہیں کہ مات الناس یا قدام الحاج تو مرنے کا مشمول تمام آدمیوں کو اور آنے کا مشمول تمام حاجیوں کو صراحت کے ساتھ معلوم نہ ہو رہے خلاف اس کہ اگر کہیں مات الناس حتیٰ الانبیاء و قدام الحاج حتیٰ المشافۃ اس لئے کہ انبیاء کا عطف پہلی مثال میں ان کی قوت پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ ناس کا جزو توری ہے اور مشافۃ کا عطف حاج پر دوسری مثال میں پیادوں کے ضعف پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ حاج کا جزو ضعیف ہے اور یہ دونوں جزا اپنی قوت و ضعف کی وجہ سے علی سے ممتاز ہو گئے پس ان میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ ان کو اس فعل کی انتہا بتایا جائے جو کبھی سے متعلق ہے فعل کی انتہا اس جزو پر ہوتے سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ فعل اپنے تمام اجزا کو شامل ہے پس یہاں سے ثابت ہو گیا کہ معطوف کی قوت و ضعف پر دلالت اس وجہ سے مقصود ہے کہ حکم کا مشمول تمام افراد کو صریحاً حاصل ہو جائے (۳) حتیٰ میں ترتیب معنی سے

قوی کی طرف یا قوی سے ضعیف کی طرح ذہنی چابیئے نہ خارجی اور ثم میں ترتیب خارجی ہوتی ہے مثلاً کہتے ہیں جاؤ زیداً ثم عمرو
تو یہاں خارج میں زید کا آنا عمرو کے آنے سے پہلے ہے بخلاف حتیٰ کے جیسے مات الناس حتیٰ الانبیاء عقل مناسب جانتی ہے کہ
موت اول غیر انبیاء سے متعلق ہو۔ اس کے بعد انبیاء سے کہ بحسب خارج انبیاء کی موت بعض آدمیوں کی موت سے پہلے واقع ہوئی
ہو اس طرح عقل مناسب جانتی ہے کہ قافلہ حجاج میں سواروں کا آنا پیادوں کے آنے سے پہلے ہو اگرچہ بحسب خارج بعض اوقات
پیادوں سے سواروں سے پیشتر چلے آتے ہیں اور اس وقت میں بھی یہ کہنا صحیح ہے قدم الحاج حتیٰ الدشاة اس تحقیقات سے معلوم ہوا
کہ حتیٰ میں ترتیب ذہنی معتبر ہے نہ خارجی اور ان دونوں مثالوں سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ حتیٰ میں غایت (نہایت) کا واقعی ہونا ضرور
نہیں بلکہ مشنک کے اعتبار کر لینے سے بھی غایت ہو جاتی ہے اس لئے کہ انبیاء کی موت آدمیوں کی موت کی غایت نہیں اور پیادوں
کا آنا حجاج کے آنے کی غایت نہیں اور جز عام ہے اس سے کہ حقیقتہً ہو جیسے اکت السمکۃ حتیٰ ۱۲ سہا یعنی میں نے مچھلی کو اس کے
سزنگ کھایا تھا یا بون تو نہ ہو بلکہ جز کی مثل جو حکم سابق میں داخل ہو نہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ لیلۃ القدر کی نسبت فرماتا ہے حجج حتیٰ
مُفْلَعًا لَفْظٍ یعنی وہ صبح کے نکلنے تک ہے ظاہر ہے کہ صبح کا نکلنا رات کا جزو حقیقی نہیں مگر اس وجہ سے اس کو جز کی غایت قرار دیا
ہے کہ اس رات کی بزرگی اور برکت صبح تک رہتی ہے حتیٰ دراصل غایت کے معنی کے لئے ہے مگر حروف عطف میں شمار کر لیا
گیا ہے۔

ع فاذا كان ما قبلها قابلاً للامتداد وما بعدها يصلح غاية له كانت الكلمة
عاملة بحقيقتها ع مثاله ما قال محمد ع اذا قال عبدی حران لم اضربك
حتى يشفع فلان او حتى تصم او حتى تشتكى بين يدي او حتى يدخل الليل
ع كانت الكلمة عاملة بحقيقتها لان الضرب بالتكرار يشمل الامتداد و
شفاعۃ فلان وامثالها تصلح غاية للضرب ع فلو امتنع عن الضرب قبل الغاية
حنث ع ولو حلف لا يفارق غريمه حتى يقضيه دينه ففارق قبل قضاء الدين
حنث ع فاذا اتعد بالعمل بالحقيقة لم انع كالعرف كما لو حلف ان يضربه
حتى يموت او حتى يقتله حمل على الضرب الشديد باعتبار العرف ع وان
لم يكن الاول قابلاً للامتداد والاخر صالحاً للغاية وصلح الاول سبباً والاخر
جزاء يحمل على الجزاء

مشاہد پس جبکہ حتی کا قبل امتداد کے قابل ہو اور اس کے مابعد میں ما قبل کے لئے انتہا بن جانے کی صلاحیت ہو تو یہ کلمہ اپنی

حقیقت کے مطابق عامل ہو یعنی بوجہ امتداد کے اسمیں غایت پائی جائے گی مثلاً ۴۲ اس کی مثال کتاب زیادات میں یوں دی ہے
 ۴۳ اگر کسی نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہوا اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں شخص سفارش کرے یا تو پہلا دے یا میرے سامنے
 تو شکایت کرے یا وہ داخل ہو ۴۴ ان سب مشاوں میں سنی اپنی حقیقت کے مطابق عمل کرے گا کیونکہ بار بار سزا دینے کے سبب
 امتداد حاصل ہو گیا اور کسی کا سفارش کرنا یا مخاطب کا چلانا یا شکایت کرنا یا داخل ہونا سزا دینے کی غایت ہو سکتے ہیں کیونکہ آدمیوں کی
 عادت ہے کہ ایسی باتوں کے ہونی سے مار کو رد کرتے ہیں۔ ۴۵ اور اگر منکلم قبل سفارش وغیرہ کے مارنا موقوف کر دے تو قسم ٹوٹ جائے
 گی۔ ۴۶ اور اگر قسم کھائی کہ نہیں جدا ہو گا اپنے قرضدار سے جب تک کہ وہ اس کا قرض ادا کرے پھر ادا نہ کرے تو قسم ٹوٹ جائے
 قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ چھپا نہ چھوڑنا امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور قرض کا ادا کرنا اس کی انتہا بن جانے کی صلاحیت رکھتا ہے کبھی ایسا
 بھی ہوتا ہے کہ کسی مانع کی وجہ سے حتیٰ کا عمل حقیقی مستند ہو جاتا ہے۔ ۴۷ پس جب کسی مانع کے سبب حقیقی معنی پر عمل کرنا مستند
 ہو مثلاً عرت غالب ہو تو عرت پر معمول ہو گا جیسا کہ کسی نے قسم کھا کر فلاں شخص کو مارے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ اس کو
 مار ڈالے تو یہاں مار ڈالنا باعتبار عرت کے ضرب مستند پر معمول ہو گا اور منکلم مرنے سے قبل مسزوب کو چھوڑ دے گا تو قسم میں سچا ہو
 جائے گا کیونکہ یہاں حقیقت پر عرت غالب ہے اس لئے حقیقت پر عمل ترک کیا جائے گا اور عرت کا اعتبار کیا جائے گا۔
 ۴۸ اور اگر حتیٰ کا قبل امتداد کے قابل نہ ہو اور نہ مابعد انتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو بلکہ اس میں سبب ہونے کی صلاحیت ہو اور
 دوسرے میں جزا ہونے کی توحی اس وقت میں بسببیت کے معنی دیتا ہے یعنی حتیٰ کا قبل مابعد کا سبب ہوتا ہے اور مابعد جزا ہوتا
 ہے اور یہ بطور مجاز کے ہے۔

اع مثاله ما قال محمد اذا قال لغيره عبدی حران لم اترك حتى تغديني فاتاه
 فلم يغده لا يحنث لان التغدية لا تصلح غاية للاتيان بل هو داع الى زيادة الاتيان
 وصلح جزاء فيحمل على الجزاء مع فيكون بمعنى لام کی فصار كسا لو قال ان لم اترك
 ايتانا جزائه التغدية مع واذا تعذر هذا بان لا يصلح الاخر جزاء للاول حمل
 على العطف المحض مع مثاله ما قال محمد اذا قال عبدی حران لم اترك حتى
 اتغدى عندك اليوم او ان لم تاثنى حتى تغدى عندی اليوم فاتاه فلم يتغدى
 عنده في ذلك اليوم حنث مع وذلك لانه لما اضيف كل واحد من الفعلين الے
 ذات واحد لا يصلح ان يكون فعله جزاء لفعله فيحمل على العطف المحض فيكون المجموع شروطا
 للبرع فصل الى لا انتهاء الغاية مع ثم هو في بعض الصور يفيد معنى امتداد الحكم
 وفي بعض الصور يفيد معنى الاسقاط مع فان افاد الامتداد لا تدخل الغاية والحكم

فج وان افاد الاسقاط تدخل بع نظير الاول اشتریت هذا المكان الى هذا الحائط لا تدخل الحائط في البيع

شرح جیسے امام محمد نے فرمایا ہے جب کسی شخص نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلا دے وہ آیا اور اس نے کھانا نہ کھلایا تو سناٹ نہیں ہوگا گو آنا بوجہ حرکت کے امتداد کے قابل ہے مگر صبح کا کھانا کھلانا اس کی انتہا واقع ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کھانا کھلانا تو احسان ہے جس کی وجہ سے آنا جانا زیادہ واقع ہو سکتا ہے پس کھانا کھلانا آنے کو غنیمت نہیں کر سکتا اس لئے وہ آنے کی غایت نہیں بن سکتا بلکہ اس کی جزا اپنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور سستی یہاں سببیت کے لئے ہے شیخؒ پس حتیٰ یہاں لام کے معنی میں ہوگا اگر یا اس نے یہ کہا کہ اگر میں تیرے پاس ایسا آنا نہ آؤں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اگر مستحکم مخاطب کے پاس گیا اور اس نے اس کو نہ کھلایا تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ وہ تو کھانے کے واسطے گیا تھا مگر.... کھانا دوسرے کے اختیار میں ہے۔ شیخؒ اور اگر حتیٰ کے مابعد میں اس کے ماقبل کے لئے جزا اپنے کی صلاحیت نہ ہوگی تو حتیٰ مجازاً حرف عطف کے لئے قرار دیا جائے گا مگر حتیٰ غایت سے خالی محض عطف کے لئے محاورہ عرب میں نہیں آیا ہے امام محمد صاحب نے زیارات میں اپنی طرف سے یہ مثال گھڑی ہے شیخ یعنی میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور آج کے دن صبح کا کھانا تیرے پاس کھاؤں یا میرا غلام آزاد ہے اگر تو میرے پاس آدے اور تو میرے پاس صبح کا کھانا کھلا دے پس وہ آیا اور اس کے پاس نہ کھلایا تو سناٹ ہو کر غلام آزاد ہو جائے گا شیخؒ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب کہ دونوں کا یعنی آنا اور کھانا ایک فاعل کی طرف منسوب ہر قسم میں صادق ہو نا دونوں فعلوں پر موقوف ہوگا پس اگر آیا آنے کے بعد کھانا کھلایا تو صادق ہو جائیگا اور اگر نہ آیا یا آکر کھانا نہ کھلایا تو سناٹ ہو جائے گا۔ شیخؒ الی انتہا نے مساقف کے معنی دیتا ہے اور اس حرف کے مابعد کے ماقبل میں دخول و خروج میں نحو لیں کے کئی مذہب ہیں (۱) دخول حقیقہ اور خروج مجازاً صاحب تلویح کہتا ہے کہ یہ مذہب ضعیف ہے اس کے قائل کمال معلوم نہ ہوا (۲) خروج حقیقہ اور دخول مجازاً رحمٰنی نے اپنی شرح کا مینہ میں لکھا ہے کہ مختار یہی مذہب ہے اور تلویح میں اسے اکثر حجة کا مذہب بتایا ہے اور ایضاً میں بیان کیا ہے کہ مجہور نحو اسی مذہب پر ہیں (۳) اشتراک یعنی خروج و دخول حقیقہ ہیں (۴) دخول پر دلالت کرتا ہے نہ خروج پر بلکہ ہر ایک دلیل کے ساتھ دائر ہے تلویح میں ہے کہ مذہب مختار یہی ہے اس کے سوا جتنے مذہب ہیں وہ ضعیف ہیں۔ (۵) تفصیل ہے اس طرح کہ اگر الی کا مابعد اس کے ماقبل کی جنس سے ہے تو ماقبل میں داخل ہوگا جیسے ہاتھوں کا کہنیوں تک مابعد اور اگر مابعد ماقبل کی جنس سے نہ ہوگا تو ماقبل کے حکم میں داخل نہ ہوگا جیسے رات تک روزہ رکھنا اور یہ مذہب دو وجہ سے رجحان رکھتا ہے ایک تو اس لئے کہ اسپر عمل کرنا بمنزلے چاروں مذہب بال پر عمل کرنے کے ہے اس لئے کہ اور دوسرا مذہب تو شک کا موجب ہو گیا پس حنفیت کی صورت میں شمول ثابت ہونے کے بعد خروج میں شک پڑ گیا اس لئے خروج ثابت نہ ہوگا کیونکہ اس میں شک ہے اسی طرح عدم حنفیت کی صورت میں بعد ثبوت عدم تناول کے دخول میں شک پڑ گیا پس دخول ثابت نہ ہوگا کیونکہ مشکوک ہے دوسری وجہ رجحان کی یہ ہے کہ اہل اصول نے جو ضابطہ کتب اصول میں اس حرف کے متعلق بیان کیا ہے یہ مذہب اس ضابطے سے موافقت رکھتا ہے اور وہ ضابطہ یہ ہے کہ اگر غایت مغیا سے علیحدہ بذات خود قائم ہو اور مغیا کے وجود کی مفتقر نہ ہو تو مغیا میں داخل نہ ہوگی جیسے مقرر ہے کہ فلاں کا حق اس گھر میں

اس دیوار سے اس دیوار تک ہے تو دونوں دیواریں اقرار سے خارج ہوں گی اور اس آیت میں مُبْتَدِیَّ الَّذِیْ تَحْتَ اَسْمَائِیْ یَعْبُدُہَا لَیْلًا یَمُنُّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَشْجَدِ اَلْقُبْلٰی یعنی پاک ذات ہے جو نے گیا اپنے بندے کو راتوں رات مسجد حرام سے بیت المقدس تک باوجودیکہ غایت یعنی مسجد اقصیٰ بنفسہ قائم ہے مگر مغبیا میں اس کو اس لئے داخل مانتے ہیں کہ اخبار مشہورہ سے ثابت ہے کہ جناب سرور کائنات بیت المقدس میں داخل ہوئے تھے پس اس دلیل خارجی کی وجہ سے یہ مثال اس قاعدے سے مستثنیٰ ہے اور اگر غایت بنفسہ قائم ... نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں جس کو مصنف بیان کرتے ہیں۔ **شع ۴** بعض صورتوں میں الی امتداد کا فائدہ دیتا ہے اور بعض میں استقاط کا فائدہ بخشتا ہے **شع ۵** پس اگر امتداد کا فائدہ دے گا تو غایت حکم میں داخل نہ ہوگی اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اس کے غایت کو شامل ہونے میں شبہ ہو اس صورت میں غایت مغبیا سے خارج ہوگی اس کا ذکر اس لئے سمجھا جائے گا کہ مغبیا کا حکم اس تک متد ہو جائے گا اس قسم کی غایت کا نام غایت امتداد ہے کیونکہ اس کو اس لئے لاتے ہیں کہ مغبیا کا حکم اس تک متد ہو جائے۔ **شع ۶** اور اگر الی استقاط کا فائدہ دے گا تو غایت حکم میں داخل ہوگی اور یہ وہاں ہوتا ہے کہ غایت کو صدر کلام شامل ہو اور اس صورت میں غایت مغبیا کے حکم میں داخل ہوتی ہے اور اس کا ذکر اپنے ماسوا کے اخراج کے لئے ہوتا ہے اور ایسی غایت کو غایت استقاط کہتے ہیں کیونکہ اپنے ماسوا کو ساقط کرتی ہے **شع ۷** غایت امتداد کی مثال یہ ہے کہ میں نے اس مکان کو اس دیوار تک خرید کیا ہے اس صورت میں دیوار بیع میں داخل نہیں ہوگی۔

اع ونظیر الشافی باع بشروط الخیار الی ثلثة ایام یع وبمثله لو حلف لا اکلہ فلان الی شہر کان الشہر داخلًا فی الحکم وقد افاد فائدة الاستقاط ہہنا یع وعلی ہذا یع قلنا السرفق والنکب داخلان تحت حکم الغسل فی قوله تعالیٰ اِلَی الْمَرٰفِقِ لان کلمة الی ہہنا للاستقاط فانه لو لا ہا لاستوعبت الوظیفة بجمیع الیدہ و لہذا قلنا الرکبة من العورة لان کلمة الی فی قوله علیہ السلام عورة الرجل ما تحت السرۃ الی الرکبة تقید فائدة الاستقاط فتدخل الرکبة فی الحکم یع وقد تفید کلمة الی تاخیر الحکم الی الغایۃ یع و لہذا قلنا اذا قال لا امرأتہ انت طالق الی شہر ولا نیۃ لہ لا یقع الطلاق فی الحال عند تاخیر فالزفر لان ذکر الشہر لا یصل لمد الحکم والاستقاط شروع والطلاق یحتمل التأخیر بالتعلیق فیحمل علیہ یع فصل کلمة علی للانرام یع واصلہ لفائدة معنی التفوق والتعلی یع و لہذا الوقال لفلان علی الف یحمل علی الدین بخلاف ما لو قال عندی او معی او قبلی

شع ۸ غایت استقاط کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے کوئی شے تین دن کی شرط خیار سے فروخت کی اس صورت میں غایت

منہا میں داخل رہے گی مگر اور اسے غایت کا ساقط ہو گیا تین دن کے بعد اس کو اختیار نہیں رہا ^{۲۲}۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ میں فلاں شخص سے ایک ماہ تک نہ بولوں گا تو مہینہ حکم میں داخل ہوگا مادرائے ماہ اسقاط غایت کے حکم میں ہوگا کیونکہ الی نے یہاں غایت اسقاط کا فائدہ بخشا ہے۔ ^{۲۳} یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ لفظ الی مادرائے غایت کے اسقاط کا فائدہ بخشا ہے جب کہ صدر کلام غایت کو شامل ہو۔ ^{۲۴} علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ آیت مذکورہ بالا میں کہن اور ٹخنہ دھونے کے حکم میں داخل ہیں کیونکہ یہاں کلمہ الی اسقاط کے لئے ہے اگر اسقاط کے واسطے نہ ہوتا تو تمام ہاتھ کا مڑنا جسے تک دعونا فرض ہوتا وہ اس کی یہ ہے کہ کہنیاں قائم بنفسہ نہیں اور صدر کلام یعنی ما بعد ان کو شامل ہیں کیونکہ ہاتھ بغیروں تک کا نام ہے پس کہنوں کا ذکر ان کے ماسوا کے اخراج کے لئے ہے اور کہنیاں ماقبل کے حکم میں اور وہ دھونا ہے داخل ہوں گی یہی حال دارجلک علی النکعبین کا ہے کہ ٹخنہ پیروں کی غایت ہیں اور یہ ان کے دھونے کے حکم میں داخل ہیں کیونکہ بنفسہ قائم نہیں یعنی بوجہ اس بات کے کہ جب کہ صدر کلام غایت کو شامل ہوتا ہے تو غایت منہا میں داخل ہوتی ہے ^{۲۵} حنفیہ نے کہا ہے کہ گھٹنے ان اعضاء میں داخل ہے جبکہ اچھپانا فرض ہے کیونکہ اس حدیث میں کہ عورت مرد کی ناف کے نیچے سے لیکر گھٹنوں کے نیچے تک ہے ^{۲۶} الی اسقاط کا فائدہ دیتا ہے پس رکبہ میں گھٹنے برہنوں کے حکم میں داخل رہے گا اس حدیث کو دارقطنی نے عمر و بن العاص سے روایت کیا ہے عورت سے مراد عورت ہے جس کا چھپانا فرض ہے اس سے منہا ہوا کہ ناف ستر میں داخل نہیں بخلاف امام شافعی کے اور گھٹنے ستر میں داخل ہے بخلاف امام شافعی کے اور امام زہری کے نزدیک کوئی غایت منہا کے حکم میں داخل نہیں ہوتی اس لئے ان کے نزدیک کہنیاں اور ٹخنے دھونا فرض نہیں مگر یہ قول باطل ہے ^{۲۷} کبھی ایسا ہوتا ہے کہ الی کا لفظ حکم کے وقوع کو غایت تک متاخر کر دیتا ہے اور یہ اس صورت میں ہے کہ الی کو زمانوں میں استعمال کریں اور حکم کی تاخیر سے مراد یہ ہے کہ حکم غایت کے ساتھ ساتھ ثابت نہیں ہوگا کیونکہ غایت کا ثبوت بھی واجب ہے پس غایت کے ثبوت کے بعد حکم کے ثبوت کا موقع حاصل ہوتا ہے ہاں اگر غایت نہ ہوتی حکم فی الحال ثابت ہو جاتا جیسے کسی شخص نے کوئی شے تین دن کی شرط قرار سے فروخت کی تو اس وجہ سے مطالبہ خریدار کے ذمے سے تین دن گزرنے تک کیلئے متاخر ہو جائیگا اگر تین دن تک کیلئے شرط خریدار کا وعدہ نہ ہوتا تو فوراً مطالبہ واجب ہو جاتا دیکھو یہاں الی نے بیع کے حکم کو کہ وہ مطالبہ ہے غایت تک کہ وہ تین روز کی ہمت ہے متاخر کر دیا ہے۔ ^{۲۸} اسی واسطے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تجھ کو ایک مہینے تک طلاق ہے اور نیت کچھ نہیں کی تو ہمارے نزدیک بالفعل طلاق واقع نہیں ہوگی لیکن ایک ماہ کے بعد پڑے گی اس میں امام زہری مخالفت ہیں ان کے نزدیک فوراً طلاق واقع ہو جائے گی ہماری دلیل یہ ہے کہ مہینے کا ذکر شرطاً نہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حکم میں داخل ہو اور نہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حکم سے خارج طلاق میں شرط کی وجہ سے تاخیر ہو نہ کیا احتمال ہے اس لئے طلاق کو تاخیر پر عمل کرتے ہیں تاکہ کلام لغز نہ بٹھے ہاں اگر فی الحال طلاق پڑنے کی نیت کی ہوگی تو اسی وقت طلاق پڑ جائے گی اور کلام کا پچھلا حصہ لغو ہو جائیگا کیونکہ شرط پڑنے سے کلام کی حقیقت کی نیت کی ہے اور زہری کی دلیل اس بات پر کہ اگر شوہر کی نیت میں کچھ بھی نہ ہوگا تب بھی طلاق فی الحال پڑ جائے گی یہ ہے کہ اس لئے تاخیر کے لئے ہے اور تاخیر شے کی اس کی اصل کے ثبوت کو منع نہیں کرتی جیسے کہ تاخیر فرض کی اصل فرض کے ثبوت کو مانع نہیں لیکن یہ دلیل درست نہیں اس لئے کہ الی اس چیز کی تاخیر کیلئے ہے جس پر داخل ہوا دریاں اصل طلاق پر داخل ہوئے اس کی تاخیر کو واجب کرے گا اور اصل طلاق ایک ماہ کی مدت کے ساتھ معلق ہونے کی وجہ سے تاخیر کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ طلاق ساقط ہونے والی چیزوں میں سے ہے نہ ثابت رہنے والی چیزوں میں سے ^{۲۹} کلام علی کبھی لازم کا فائدہ دیتا ہے جیسے سریش میں ہے فلیکملہ لبنتی و مستند الخفاء ^{۳۰} مثلاً یعنی لازم پھر لو میرے طریقے کو اور خلفائے راشدین کے طریقے کو

جیسا کہ احمد اور ابو داؤد اور ترمذی اور ابن ماجہ نے عربی میں ساریہ سے روایت کیا ہے شوق اصلی لغوی معنی علی کے کسی چیز سے اونچا اور بلند ہونے کے ہوتے ہیں خواہ وہ بلندی حقیقی ہو مثال اس کی ظاہر ہے یا مجازی اس کی مثال مصنف کا یہ قول ہے شوق جیسے اگر کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار روپے ہیں تو قرین پر محمول ہو گئے اور یہ استعمال مجازی ہے شوق یعنی اگر اس کی جگہ یہ کہا کہ میرے پاس یا میرے ہمراہ یا میری طرف فلاں شخص کے ہزار روپے ہیں تو اس سے قرین لازم نہیں ہو گا کیونکہ یہاں وجوب اور انوارام کا کلمہ ذکر نہیں کیا پس یہ قول حفظ اور امانت پر محمول ہو گا۔

اع وعلى هذا قال في السير الكبير اذا قال راس الحصن امنوني على عشرة من اهل الحصن ففعلنا فالعشرة سواه وخيار التعيين له مع ولو قال امنوني عشرة او فحشرة او ثمر عشرة ففعلنا فذلك وخيار التعيين للامن مع وقد يكون على بمعنى الباء مجازا مع حتى لو قال مع بعثك هذا على الف يكون على بمعنى الباء لقيام دلالة المعامضة مع وقد يكون على بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يُشركن بالله شيئاً مع ولهذا قال ابو حنيفة اذا قالت لزوجها مع طلقني ثلثا على الف مع فطلقها واحدة لا يجب المال لان الكلمة ههنا تفيد معنى الشرط فيكون الثلث شرطا للزوم المال مع فصل كلمة في اللطيف وباعتبار هذا الاصل قال اصحابنا اذا قال غصبت ثوبا في منديل او ثوبا في قوصرة لزمه جميعا مع ثم هذه الكلمة تستعمل في الزمان والمكان والفعل مع اما اذا استعملت في الزمان مع بان يقول انت طالق غدا فقال ابو يوسف ومحمد يستوي في ذلك حذفها واظهارها حتى لو قال انت طالق في غدا كان بمنزلة قوله انت طالق غدا يقع الطلاق كما طلع الفجر في الصورتين جميعا مع وذهب ابو حنيفة الى انها اذا حذف فت يقع الطلاق كما طلع الفجر ۛ ۛ ۛ

شوق یہی وجہ ہے کہ جو امام محمد نے اپنی کتاب سیر کہیں میں کہا ہے کہ اگر عربوں کے قلعہ کے سردار نے کہا کہ مجھ کو قلعہ والوں میں سے دس پراسن دوہنے امن دے دیا تو دس آدمی سردار قلعہ کے سر کو امن ملے گا کیونکہ کلمہ علی میں بلندی مجہوز ہے دس سردار کے علاوہ ہوں گے معین کرنے کا اعتبار بھی اہم کو ہو گا جس دس کو چاہے امن دلا دے۔ شوق اور اگر عربوں کے قلعہ کے سردار نے کہا کہ مجھ کو امن دو اور دس کو یا

پس دس کو یا پھر دس کو اور ہجرت امن دیا تب بھی یہی حکم ہوگا یعنی دس اشخاص کو علاوہ سوار قلعہ کے امن ملانے کا سوا اس صورت میں دس کو متعین کرتے کا اختیار امن جیتے والے کو ہوگا اور ویرا اس کی یہ ہے کہ امیر قلعہ نے دوسرے لوگوں کی امان کا اپنے نفس کی امان پر موقوف کیا ہے اور اس میں اس نے اپنے نفس کے لئے ان پر قلعی اور بند کی مشروط نہیں کیا ہے پس اس کو اختیار نہ ہوگا۔ **مشق ۳۳** کبھی علی بن ابی طالب کے معنی میں آتا ہے۔ **مشق ۳۴** چنانچہ اگر کسی نے کہا۔ **مشق ۳۵** تو یہاں علیؑ کے معنی میں ہے اور معاوضہ مراد ہے یعنی میں نے یہ چیز تیرے ہاتھ پر ہزار روپے کے بدلے فروخت کی **مشق ۳۶** یعنی اسے نبی جب تیرے پاس مسلمان عورتیں آئیں ہجرت کرنے کو اس شرط سے کہ اللہ کا شریک کسی کو نہ ٹھہرائیں **مشق ۳۷** اسی لئے امام اعظم نے کہا ہے کہ جب کسی عورت نے اپنے خاوند سے کہا۔ **مشق ۳۸** تو یہاں علی شرط کا قائدہ دینا اور یہ طلب ہوگا کہ فقہ کو تین طلاقیں بشرط ہزار روپے کے دے **مشق ۳۹** پس اگر خاوند نے ایک طلاق دی تو اس صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور عورت پر کچھ لازم نہ آئے گا کیونکہ تین طلاقیں لازم مال کے لئے شرط تھیں جب تین طلاقیں پائی جائیں گی تو شرط مال کے دینے کی پائی جائیگی اور جب شرط یہ نہ پائی گئی تو مال بھی نہ لازم ہوا امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور تہائی ہزار روپے کے زجر پر لازم ہوئے گی کیونکہ طلاق پر مال دینا عورت کی طرف سے معاوضہ طلاق ہے پس عورت پر طلاق کی عین میں مال لازم ہوگا اس لئے علی کو مجازاً بائے معاوضہ کے سے پر حمل کیا جائیگا۔ امام صاحب کہتے ہیں کہ طلاق اور مال میں مقابلہ نہیں ہے تاکہ معاوضہ معتقد ہو بلکہ ان دونوں میں شرط و جزا کی صورت ہے اس لئے کہ طلاق پہلے واجب ہے اس کے بعد مال واجب ہوگا اور یہی شرط وجوب ہے معاوضہ نہیں ہو سکتا کیونکہ مومن کے مقابل میں مومن معا بلا ترتیب واجب ہوتا ہے تاکہ مقابلہ درست ہو جائے اسوجہ سے شرط پر حمل کیا جائے گا پس مال کے لازم ہونے کے لئے تین طلاقیں شرط ہیں اور جبکہ اس نے ایک ہی طلاق دی تو شرط نہ پائی گئی اس لئے مال بھی لازم نہ ہوا **مشق ۴۰** کلمہ فی واسطے ظن کے ہے اسی وجہ سے علمائے حنفیہ نے فرمایا ہے کہ کسی شخص نے کہا کہ چھینا میں نے کپڑے کو دو مال میں کچھ روٹوں کو زنجیر میں تو کپڑا مع رو مال کے اور کچھ روٹیں مع زنجیر کے فاسد ہوئے لازم ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ جو چیز ظرف ہونے کے لائق ہے اگر معقولی ہے تو ظن اور منظور دونوں لازم آتے ہیں اور اگر غیر معقولی ہے معنی منظور لازم آئے گا جیسے ایک شخص نے ایک گھوڑے کے غصہ کا طریقے میں اقرار کیا تو صرف گھوڑا اس پر لازم ہوگا نہ طویلہ اور برجز ظن ہونے کے لائق نہیں ہے جیسے لوں کہے غلام کا مجھ پر ایک روپیہ روپے میں ہے تو صرف اول لازم ہوگا۔ **مشق ۴۱** پھر کلمہ فی استعمال زمان اور مکان اور فعل تیوں میں ہوتا ہے اور یہاں فعل سے مراد فعل اصطلاحی نہیں جس کی تصریح یہ ہے کہ ایک کلمہ ہے کہ جس کے معنی مستقل ہوتے ہیں اور بہیئت تصریحی کوئی زمانہ اس میں پایا جاتا ہے بلکہ فعل لغوی مقصود ہے اور وہ حدیث یعنی معنی مصدقہ میں **مشق ۴۲** جب زمانے میں استعمال ہو تو اس صورت میں محذوف و مقدر ہونے کی حالت میں صاحبین اور امام اعظم میں اس بات کا اختلاف ہے کہ ان میں سے کون سی صورتیں وقت موقت کا معیار بن جاتا ہے اور کون سی میں ظن ہوتا ہے۔ صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ فی خواہ مذکور ہو یا نہ ہو دونوں حالتوں میں موقت کا استیعاب چاہتا ہے اور اس کا معیار ہوتا ہے۔

مشق ۴۳ جب زبان میں استعمال ہو مثلاً کسی نے کہا کہ تجھ کو طلاق ہے تو امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ نزدیک فی کاحذف کرنا اور نظر کرنا اس صورت میں برابر ہے یہاں تک کہ اگر انت طالق فی خدا کہا تو یہ انت طالق خدا کہنے کے برابر ہوگا اور دونوں صورتوں میں طلوع فجر ہوتے ہی طلاق پڑ جائے گی اور اگر آخر روز کی نیت کرے گا تو عند اللہ صبیح ہوگی مگر حکم شرع کی عدالت میں صبیح نہ مانی جائے گی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اس لئے کہ ظاہر تو یہ ہے کہ کل سے مراد سارا دن ہو پھر جبکہ اس نے آخر روز کی نیت کی تو بعض کی تخصیص ہوئی **مشق ۴۴** امام اعظم یہ کہتے ہیں کہ اگر کلمہ فی مذکور نہ ہو مثلاً کہ انت طالق خدا یعنی تجھ کو کل طلاق ہے تو طلوع فجر ہوتے ہی طلاق پڑ جائے گی کیونکہ کوئی چیز اس وقت طلاق پڑنے کی مزاحم نہیں اور اگر ظہر یا عصر کی نیت کرے گا تو اس کی نیت کی تصدیق عند اللہ ہوگی اور قاضی کے نزدیک نہ

ہوئی کیونکہ نیت مذکور اس کے لئے ہے مقتضائیں تفسیر یہ کرتی ہے مقتضائے کلام تو یہ ہے تمام روز کا استیجاب ہو پس ظہر و عصر کی نیت کرنے سے یہ مقتضاء ایسی چیز کی طرف بدلتا ہے جس سے مرد پر آسانی ہے اس لئے یہ نیت عند القاضی منوع ہے

ع واذا اظهرت كان المراد وقوع الطلاق في جزء من الغد على سبيل الابهام فلولا وجود النية يقع الطلاق باول الجزء لعدم المزاحمة ولو نوى اخر النهار صحت نية مع ومثاله ذلك مع في قول الرجل ان صمت الشهر فانت كذا فانه يقع على صوم الشهر ولو قال ان صمت في الشهر فانت كذا يقع ذلك على الامساك ساعة في الشهر مع واما في المكان مع فمثل قوله انت طالق في الدار او في مكة يكون ذلك طلاقا على الاطلاق في جميع الاماكن مع وباعتبار معنى الظرفية قلنا اذا حلف على فعل و اضاف الى زمان او مكان فان كان الفعل مما يتم بالفاعل يشترط كون الفاعل في ذلك الزمان او المكان وان كان الفعل يتعدى الى محل يشترط كون المحل في ذلك الزمان والمكان لان الفعل انما يتحقق باثرة واثرة في المحل مع قال محمد في الجامع الكبير اذا قال ان شمتك في المسجد فكن افشتمه وهو في المسجد والمشتوم خارج المسجد يمحن ولو كان الشاتم خارج المسجد والمشتوم في المسجد لا يمحن مع ولو قال ان ضربتك او شججتك في المسجد فكن لا يشترط كون المضروب والشجوع في المسجد ولا يشترط كون الضارب والشاح فيه مع ولو قال ان قتلتك في يوم الخميس فكن افجرحه قبل يوم الخميس ومات يوم الخميس يمحن ولو جرحه يوم الخميس ومات يوم الجمعة لا يمحن مع ولو دخلت الكلمة في الفعل تفيد معنى الشرط مع قال محمد اذا قال انت طالق في دخولك الدار فهو بمعنى الشرط فلا يقع الطلاق قبل دخول الدار

ش ۱ یعنی اگر فی مذکور ہو مثلاً کہ ۱۲ طالق فی غدا یعنی فجر کو طلاق ہے کل کے روز میں تو اگلے دن کے کسی جز میں بطور ابہام کے طلاق پڑے گی اس صورت میں اگر نیت کچھ نہ کی ہو تو اگلے دن کے ارادے جز میں طلاق پڑ جائے گی کیونکہ کوئی مزاج نہیں اور اگر آنور دن

کی نیت کر لی ہے۔ تو آخر دن میں طلاق واقع ہوگی اور یہ نیت اللہ اور قاضی دونوں کے نزدیک معتبر ہوگی اس لئے کہ جب کہ انت طلاق واقع ہوا اور نیت کچھ نہ کی تو طلاق اس دن کے ایک جز میں واقع ہوگی اور کوئی بزدل دوسرے سے مزج نہیں پس فجر کے وقت واقع ہوگی اور جبکہ کسی جہود میں نیت کرے گا یعنی وقت جا شت یا زوال میں طلاق پڑنے کا ارادہ کرے گا تو یہ نیت صحیح ہوگی اور قاضی کے سامنے اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ امام اعظم حنفی کو استیعاب کا مقتضی نہیں سمجھتے مثلاً ۲ یعنی مصنف امام ابو حنیفہ کے عقائد کے مطابق فی کے ظاہر و حدیث ہونیکا فرق دکھاتے ہیں۔ مثلاً ۳ اگر کوئی شخص اپنی منکومہ کو کہے کہ اگر میں مہینہ بھر کے روزے رکھوں تو تجھ کو طلاق ہے پس اگر مہینہ بھر روزے رکھے تو مہینہ بھر کے روزے رکھنے کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر یوں کہے کہ میں اس مہینے میں روزے رکھوں تو تجھ کو طلاق ہے پس اگر مہینے کے اندر ایک ساعت کے لئے بھی کھانے پینے وغیرہ کو چھوڑ لیگا تو فوراً طلاق پڑ جائے گی مثلاً ۴ اور فی کا استعمال مکان میں اس طرح ہے کہ جب یہ حرت مکان پر داخل ہوتا ہے اور اس مکان کے ساتھ ایسی چیز کو مقید کیا جاتا ہے جس کو کسی خاص مکان سے خصوصیت نہیں ہوتی تو چیز فوراً واقع ہو جاتی ہے۔ مثلاً ۵ کوئی شخص اپنی منکومہ کو کہے کہ تجھ کو گھر میں طلاق ہے یا کہ میں طلاق ہے اس کہنے سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی خواہ کہیں ہو کیونکہ طلاق کے لئے کسی مکان کی تفسید ضرور نہیں بلکہ جس وقت دری جائے پڑ جاتی ہے اس لئے مکان کا ذکر لغو قرار پائیگا۔ مثلاً ۶ اور ظرفیت کے اعتبار سے علمائے حنفیہ کہتے ہیں کہ جب کسی شخص نے کسی فعل پر قسم کھائی اور معنات کیا اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف اگر نخل ایسا ہے کہ اس کا اثر فعل پر تمام ہو جاتا ہے اور مفعول کو نہیں پہنچتا یعنی لازم ہے تو فاعل کا اس زمان و مکان میں ہونا شرط ہے کیونکہ فعل اپنے اثر سے پایا جاتا ہے اور اس کا اثر محل میں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اثر میں اختلاف پیدا ہو جانے سے فعل کا نام بدل جاتا ہے مثلاً اینٹ مارنے سے کسی کو صدمہ پہنچے تو اس اثر کی وجہ سے یہ فعل چوٹ کھلانے کا اور اگر اینٹ سے زخم پیدا ہو جائے تو اس اثر کی وجہ سے فعل گھاؤ کھلانے کا اور اگر اینٹ لگنے سے دم نکھائے تو فعل قتل کھلانے کا اور جبکہ اثر میں اختلاف کی وجہ سے ایک فعل مختلف ہو گیا تو ہم نے سمجھ لیا کہ فعل کا نام اس معنی کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جو محل سے مختص ہوتا ہے اسی زمان و مکان کی رعایت محل کے حق میں کی جاتی ہے اور فاعل و مفعول کے حق میں ان کی رعایت نہیں ہو سکتی اب مصنف کو یہاں تین چیزوں کی مثالیں دیتی چاہئیں ۱) فعل لازم کی ۲) اس فعل متعدی کی جس کا تعلق مکان سے ہو ۳) اس فعل متعدی کی جس کا تعلق زمان سے ہو پہلی قسم کی مثال یہ ہے مثلاً ۴ امام محمد نے جامع بکیر میں کہا ہے کہ جب کسی شخص نے دوسرے کو کہا کہ میں تجھ کو مسجد میں گالیاں دوں تو میرا غلام آزاد ہے پس مسجد میں بیٹھ کر اس کو گالی دی اور جس کو گالی دی وہ مسجد کے باہر ہے تو حائش ہو گا یعنی غلام آزاد ہو جائیگا اور گالی دینے والی مسجد کے باہر ہو اور جس کو گالی دی ہے وہ مسجد میں ہو تو حائش نہ ہو گا دوسری قسم کی مثال یہ ہے مثلاً اور اگر یہ کہا ہے کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں سزا دوں یا تیرا سر زخمی کروں تو میرا غلام آزاد ہے تو اس مثال میں مضموب اور خروج کا یعنی جس کو مارا ہے اور جس کا سر زخمی کیا ہے اس کا مسجد میں موجود ہونا حائش ہونے کے واسطے شرط ہے ماریا لے اور سر زخمی کرنا لے کا مسجد میں ہونا شرط نہیں۔ تیسری قسم کی مثال یوں دی ہے مثلاً ۵ اور اگر کہا جو میں تجھ کو قتل کروں مبعثات کے دن تو میرا غلام آزاد ہے پس زخمی کیا اس کو مبعثات کے دن سے پہلے اور وہ مر گیا مبعثات کے دن تو حائش ہو گا اور غلام آزاد کہہ نا پڑیگا اور زخمی کیا مبعثات کے دن اور وہ مراحہ کے دن تو حائش نہ ہو گا مثلاً ۶ اور اگر فی کا حرف فعل پر داخل ہو گا تو شرط کے معنی کا فائدہ دیگا۔ مثلاً ۷ امام محمد نے کہا ہے کہ جب کسی نے اپنی منکومہ کو کہا کہ تجھ کو گھر میں داخل ہونے میں طلاق ہے تو یہاں حرف فی شرط کا فائدہ دے گا اس لئے کہ معنی معدری ظرفیت کی صلاحیت نہیں رکھتے یعنی طلاق کو شامل نہیں ہو سکتے

کیونکہ عرض میں دوز بانوں میں باقی نہیں رہ سکتے اور ظن شے کا مکمل ہے اور جو دوز بانوں میں باقی نہ رہے وہ محل نہیں بن سکتا شرط اور ظن میں مقارنت کی وجہ سے مناسبت ہے اور چونکہ ظن و منظرون اور شرط و مشروط میں بھی مقارنت ہے تو عبارت کی تقدیر یوں ہوگی کہ جب تو مکان میں جائے تو تجدید کو طلاق ہے۔

اع ولو قال انت طالق في حيضتك ان كانت في الحيض وقع الطلاق في الحال والا يتعلق الطلاق بالحيض ع وفي الجامع لو قال انت طالق في محي يوم لم تطلق حتى تطلع الفجر ع ولو قال في مضي يوم ان كان ذلك في الليل وقع الطلاق عند غروب الشمس من الغد لوجود الشرط ع وان كان في اليوم تطلق حين تنجى من الغد تلك الساعة ع وفي الزيادات لو قال انت طالق في مشية الله تعالى او في ارادة الله تعالى كان ذلك بمعنى الشرط حتى لا تطلق ع فصل حرف الباء
للاصاق في وضع اللغة ولهذا تصحب الاثنان ع وتحقيق هذا ان المبيع اصل في البيع والتمن شرط فيه ولهذا المعنى هلاك المبيع يوجب ارتفاع البيع دون هلاك الثمن اذ اثبت هذا فنقول الاصل ان يكون التبع ملصقا بالاصل لان يكون الاصل ملصقا بالتبع فاذا دخل حرف الباء في البذل في باب البيع دل ذلك على انه تبع ملصق بالاصل فلا يكون مبيعاً فيكون ثمناً ع وعلى هذا قلنا اذا قال بعث منك هذا العبد بكم من المخطئة ووصفها يكون العبد مبيعاً والكرثمناء فيجوز الاستبدال به قبل القبض

ش ۱ اور اگر کہا کہ تجھ کو تیرے حیض میں طلاق ہے پس اگر عورت حیض سے ہوگی تو فی الفور طلاق پڑ جائے گی ورنہ حیض کے ساتھ طلاق معلق ہو جائیگی ش ۲ اور جامع کہیں میں ہے کہ اگر کہا کہ تجھ کو دن آنے میں طلاق ہے تو طلوع فجر ہونے تک طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ نماز روزہ کے لئے شرمی دن معتبر ہے نہ عرفی اور دن شرمی صبح صادق سے غروب آفتاب تک ہوتا ہے۔ ش ۳ اور اگر کہا کہ تجھ کو دن گذرے میں طلاق ہے اگر یہ رات کے وقت کہا تو اگلے دن غروب شمس کی وقت طلاق واقع ہوگی کیونکہ شرط پائی گئی اور ظاہر ہے کہ گذرنے کے معنی یہ ہیں کہ طلوع سے غروب تک دن تمام ہو جائے اگر کوئی یہ کہے کہ قسم کھا نبولے کے کلام میں کوئی ایسی بات نہیں پائی جاتی جو پڑے دن کے گذرنے پر دلالت کرتی ہو بلکہ وہ مطلق ہے تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ جس وقت طلاق کو معاق کیا ہے اس کے گذرنے پر نہ پڑے جواب اس کا یہ ہے کہ یوم کے بعض حصے کا گذرنا تمام ساعات کا گذرنا قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ش ۴ اور اگر دن کے وقت کہا ہے۔

توطیق جب پڑے گی دوسرے دن کی وہی ساعت آجائے جس وقت اس نے یہ بات کہی ہے مثلاً اس نے دوپہر کے وقت یہ کہا تھا کہ
 "تجھ کو دن کے گزرنے میں طلاق ہے تو بعد اس کے دوسرے دن کا دوپہر کا وہی وقت آئے گا تو طلاق پڑے گی کیونکہ منکمل نے یوم کامل کے
 گزرنے کو طلاق پڑنے کی شرط گردانا ہے تو تکلم کے دن کے دوپہر سے لے کر دوسرے دن کے دوپہر کے آنے تک طلاق نہ پڑے گی جب وہی وقت آجائے
 گا تو یوم کامل کا گزرنہ ناممکن جائیگا اور اب طلاق پڑ جائے گی مثلاً زیادات میں ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ تجھ کو اللہ تعالیٰ کی مشیت میں اس کے
 ارادے میں طلاق ہے تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا اور طلاق واقع نہیں ہوگی یعنی اللہ چاہے یا اللہ ارادہ کرے تو تجھ کو طلاق ہے اور اللہ کی مشیت
 اور ارادہ کسی کو معلوم نہیں اسلئے طلاق نہیں پڑے گی۔ ثلث حرفت باصل لغت میں الصاق کے معنی میں آتا ہے اسی واسطے اثمان پر آتا ہے
 کہ یعنی قیمت بیع کیساتھ لازم ہوتا ہے ثمن اس قیمت کو کہتے ہیں جو درمیان بائع اور مشتری کے ٹھہری ہو بخلاف لفظ قیمت کے کہ اس کا اطلاق ان داموں
 ہوتا ہے جو نرخ بازار کے موافق ہوں حرفت باء کے الصاق کے لئے ہونے سے یہ مراد ہے کہ ایک چیز کے دوسری چیز سے ملنے پر دلالت کرتا
 ہے یہ امر تحقیق کے خلاف معلوم ہوتا ہے کہ صرف ایک معنی میں حقیقت ہے اور باقی اپنے معانی مستعمل میں مجاز ہے اور بغیر ضرورت
 مجاز کا قائل ہونا مناسب نہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ دوسرے معانی میں یوں مستعمل ہے کہ وہ الصاق کے افراد میں پس استعانت اور سمیت
 اور ظرفیت اور مصاحبت کے لئے باکا استعمال حقیقت ہو گا نہ مجاز اور قیمتوں اور عوضوں پر جو آتی ہے وہ بھی بائے استعانت کی ایک قسم
 ہے اسی وجہ سے اس کو بائے عرض اور بائے بدل بھی کہتے ہیں اور مراد اس سے دو چیزوں کا برابر کرنا اور برابر ہونا ہے فخر الاسلام نے کہا
 ہے کہ جو باقیمتوں پر داخل ہوتی ہے الصاق کے لئے ہے جو اس کی یہ ہے کہ الصاق میں مقصود طعن ہے اور مطلقاً تابع ہوتا ہے اور
 ظاہر ہے کہ قیمت حصول بیع کے لئے بمنزلہ آلے کے ہے اکثر اہل تحقیق نے اسی دلیل سے اس کو بائے استعانت کہا ہے۔
 ثلث تحقیق اس باب میں یہ ہے کہ بیع خرید و فروخت میں اصل ہے اور ثمن شرط ہے اسی واسطے اگر بیع ہلاک ہو جائے تو سرے
 بیع ہی باقی نہیں رہتی اور اگر ثمن ہلاک ہو جائے تو عقد بیع میں فرق نہیں آتا اس کے بعد ثمن بتلاتے ہیں کہ قاعدہ یہی ہے کہ تابع اصل
 کے ہمراہ ملحق و متصل اور لازم ہونہ یہ کہ اصل تابع کے ہمراہ ملحق ہو پس جب عقد بیع میں حرف بابت داخل ہوگا
 تو اس سے ثابت ہوگا تو کہ تابع اصل کے ہمراہ ملحق ہے اس کو ثمن کہیں گے بیع نہیں کہیں گے خلاصہ کلام یہ ہے جب مسئلہ بیع میں
 یہ حرف ثمن سے ملتا ہے تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ تابع ہے اور بیع کے حصول کا ذریعہ ہے ثمن کے تابع ہونے پر دلیل یہ
 ہے کہ ثمن ایک ایسی چیز ہے جس کو قوام بدن میں مداخلت نہیں بلکہ یہ تو وسیلہ ہے دوسری ایسی اشیاء کے حصول کا جن سے نفس
 باقی رہتا ہے پس ثمن کی صورت خاص مطلوب نہ ہوگی کوئی بھی ہو چاہا کام پورا کر دے یہی وجہ ہے کہ
 ثمن معین کے تلف ہو جانے سے بیع مرتفع نہیں ہوتی اور بیع ایک ایسی چیز ہے کہ اس کی صورت بھی مطلوب ہے اس لئے
 اس کے تلف ہونے سے بیع قائم نہیں رہتی۔ ثلث اسی سبب سے علانے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے کہا کہ میں نے
 یہ غلام تیرے ہاتھ ایک پلگینوں کے ساتھ چاہا ہے اور گینوں کے برے پٹے ہونے کا وصف بھی بیان کر دیا تو اس صورت میں پلگین ہوگا
 اور قبضے سے پہلے اس کا بدلہ دوسری شے کے ہمراہ درست ہوگا مطلب یہ ہے کہ اگر بائع نے اس ثمن کے عوض جو خریدار کے
 ہاتھ میں ہے دوسری چیز خرید لی تو دوسری بیع بھی جائز ہے بطرح پہلی بیع جائز تھی البتہ اگر بیع ہو تو اس میں قبضہ کرنے سے پیشتر تصرف
 کرنا درست نہیں یعنی کسی دوسرے کو شریک کر لینا خواہ دوسرے کے ہاتھ ان داموں چنانچہ تنہ کو خود خرید کیا ہے وغیرہ وغیرہ درست نہیں
 میں نے کر کی جگہ پہلے کا لفظ قریب الفہم ہونے کی وجہ سے استعمال کیا ہے

اع ولو قال بعث منك كراهن الخنطة ووصفها بهذا العبد يكون العبد ثمنا والكرمبيعا و
 يكون العقد سلما لا يصح الا مؤجلا مع وقال علما وانا اذا قال لعبد ان اخبرتنى بقدم
 فلان فانت حرفك على الخبر الصادق ليكون الخبر ملصقا بالقدم مع فلو اخبركاذبا
 لا يفتق مع ولو قال مع ان اخبرتنى ان فلانا قدم فانت حرفك على مطلق الخبر فلو
 اخبره كاذبا عتق مع ولو قال لامرأته ان تخرجت من الدار الا باذني فانت كذا تختار الى
 الاذن كل مرة اذا المستثنى خروج ملصق بالاذن فلو خرجت في المرة الثانية بدون الاذن
 طلقت مع وقال ان تخرجت من الدار الا ان اذن لك فذلك على الاذن مرة حتى لو خرجت
 مرة اخرى بدون الاذن لا تطلق مع وفي الزيادات اذا قال انت طالق بمشيئة الله تعالى او
 بارادة الله تعالى او بحكمه لم تطلق

شیع اور اگر کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ ایک پلہ گہیوں کا اس غلام کے عوض فروخت کیا تو اس صورت میں پلہ بیع ہوگا اور غلام
 ثمن اور اس کو عقد سلم کہیں گے اور یہ بیع درست ہوگی مگر ادا کیونکہ پلہ غیر متعین ہے اس لئے دین ہوگا جو فرسے ثابت ہوتا ہے
 اور بیع جسوقت دین ہوتا ہے قریب سلم ہوجاتی ہے اول اس میں یہ معتبر ہے کہ قیمت اول دی جائے اور بیع کچھ دنوں کے بعد اکر
 کی جائے اور اس میں اتنی شرطیں ہیں ۱) جس میں سلم کرنی ہے اس کی جنس کا بیان کہ گہیوں میں یا دوسری جنس (۲) اس کی فرع کا بیان کہ بارانی
 ہونگے یا چاہی (۳) اس کی فرع کا بیان کہ لال ہونگے یا سفید اور موٹے ہوں گے یا پتلے (۴) مقدار کہ ناپ میں یا تول میں کتنے ہوں گے
 اہدات ادا کرنے کی کب دینے جائیں گے اور کثرت ایک مہینہ سے (۵) جو چیز پیشگی دی جائے اس کی مقدار باعتبار ناپ یا تول
 یا شمار کے بیان ہونی چاہیئے (۶) وہ جگہ جہاں سلم کی چیز ادا ہوگی بشرطیکہ ایسی چیز ہو جس میں بار بھاری چاہیئے اور اگر بار برداری کی
 حاجت نہ ہو تو جگہ کے بیان کی حاجت نہیں جہاں چاہے وہاں حوالہ کرے (۸) اصل مال جسکے بدلے میں سلم ٹھہری ہے اس کو ایک فرسے
 سے جلد ہونے سے پیشتر لینا شیع اور ہمارے علمائے نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو نے فلاں
 شخص کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد ہے تو یہ جملہ صادق پر محمول ہوگا کیونکہ حرف ہا کے سبب خبر ملحق بالقدم ہے اور خبر ملحق بالقدم اپنے وجود
 سے قبل مقصور نہیں اس ضرورت سے اس جملے کا محل صدق پر ہوگا شیع اور اگر غلام نے سھوٹی خبر دی تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ جب خبر نہ پائی گئی تو الصاق
 بھی جو فرع ہے ملحق بہ کی نہ پایا گیا شیع اور اگر اس طرح کہا شیع تو یہ جملہ مطلق خبر پر محمول ہوگا پس اگر گھڑی خبر دی تب بھی آزاد ہوجائے
 گا کیونکہ حرف یا موجود نہیں جس سے الصاق بالقدم لازم ہوتا پس یہاں شرط آزادی کی آنے کی خبر دینا ہوگا اور یہ خبر مطلق ہے جو شامل
 ہے گھوٹ اور بیع دونوں کو اور جبکہ خبر کا ذب پائی گئی تو آزادی بھی پائی جائیگی شیع اور اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر تو گھر
 سے نکلی بغیر میری اجازت کے تو گھر کو طلاق ہے اس صورت میں ہر دفعہ نکلے پر اجازت کی ضرورت ہوگی اس لئے کہ کلمہ الاکے بعد مستثنیٰ وہ خروج
 ہے جو ان کے ساتھ ملحق ہے حرف با اس پر داخل ہے اور اگر دوسری دفعہ بلا اجازت کے نکلے گی تو طلاق پڑ جائے گی شیع اور اگر اس طرح کہے

کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر کہ میں اجازت دے دوں اس صورت میں ایک ہی دفعہ اجازت ہونا شرط ہوگا اگر دوسری دفعہ بلا اجازت گھر سے باہر نکلی۔ تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ خروج یہاں بائے الصاق سے متعلق نہیں اس لئے بار بار نکلنے کے لئے اذن دینا ضرور نہیں صرف ایک بار کا اذن لینا کافی ہے اور اللہ نے جو فرمایا ہے **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَخَلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ فَلَا تَنْتَوِيذَنَ كَلِمَةً** ایمان والوں نبی کے گھروں میں مت جاؤ مگر جب کہ تم کو اذن دیا جائے یہاں نبی کے گھروں میں داخل ہونے کے لئے ہر بار اذن کی ضرورت اس وجہ سے لازم ہوتی ہے کہ نبی کے گھر میں بغیر اذن کے جانے میں ان کو ایذا پہنچا ہوتی تھی چنانچہ اللہ فرماتا ہے **وَإِذَا كُنْتُمْ كَانَ يُدْرَىٰ النَّبِيُّ** اور نبی کو ایذا پہنچانا حرام ہے اور بعض کے نزدیک یہاں بائے الصاق معذرت ہے یعنی اصل عذرت یہ ہے۔ **الادیان یوذن لیس الا باذن فی کی طرح ہو جائے گا** شش کتاب زیادت میں ہے کہ اگر خداوند نے زور کو کہا تجھ کو طلاق ہے ہمیشہ اللہ یا بارادۃ اللہ یا بحکم اللہ تو ان سب صورتوں میں طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ طلاق کو مشیت وغیرہ کے ساتھ متعلق کیا ہے اور مشیت الہی کی کس کو متبر ہے تو طلاق بھی قبل مشیت کے نہیں پڑ سکتی کیونکہ مشروط بشرط کے موجود نہیں ہو سکتا امام شافعی کہتے ہیں کہ **وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ** میں با تمہیں کے لئے ہے یعنی اپنے بعض سر کا مسح کر لو اور بعض مطلق ہے اس لئے امام موصوف کے نزدیک اگر ایک بال یا دو بال کا بھی مسح کرے گا تو درست ہوگا اور امام مالک کے نزدیک بازائندہ ہے جیسے اس آیت میں **وَلَا تَقْلَعُوا أَبْیَاتَ بَعْضِکُمْ إِلَى التَّهْطُلَةِ** یعنی اپنے ہاتھوں کو ہلاکت میں نہ ڈالو یعنی اور و کفی باللہ شہیدان میں بھی بازائندہ ہے پس ان کے نزدیک تمام سر کا مسح فرض ہے مگر یہ دونوں قول درست نہیں یہاں با الصاق کیلئے ہے اور تمہیں معاذ ہے اس لئے حقیقت کو چھوڑ کر بغیر ضرورت کے مجاز اختیار کرنا ناجائز ہے اور زیادہ قرار دینا بھی ضرور نہیں کیونکہ یہاں ایک مفعول مقدم مان لینا ممکن ہے جس طرف مسح کا فعل بنفس متعدی ہوگا پس تقدیر آیت کی یوں ہوگی **وَأَمْسَحُوا** ایدیکہ بؤسکو ابن ضبی اور ابن برہان کہتے ہیں کہ باکو تمہیں کے لئے قرار دینا نہایت بعید ہے اہل لغت اس کو بالکل نہیں جانتے تھے ابوبکر اور امام مالک بھی اس معنی کے معنی ہونے کے منکر ہیں اور صاحب قاموس نے جو اس کو تبیع کے لئے شمار کیا ہے یہ اس کا مکابرہ ہے امام شافعی اور عبد الجبار اور ابوالحسین معتزلی جو باکے تبیع کے لئے ہونے کا یہ ثبوت پیش کرتے ہیں کہ مسح یدی بالمدیل سے مراد ہوتا ہے کہ بعض حصے کو دستار کے مسح کیا اس لئے ان کے نزدیک آیت میں سر کے بعض حصے کا مسح مراد ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں بجز ان کے ادما کے اور اکابر لغت اس امر کے منکر ہیں اور امام ابو حنیفہ نے جو مسح چوتھائی سر کا فرض فرمادیا ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ ان کے نزدیک با تبیع کے لئے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب یہ حرف آلہ مسح پر داخل ہوتا ہے تو فعل اپنے محل کی طرف متعدی ہوتا ہے اور وہی محل اس کا مفعول ہوتا ہے اس لئے فعل تمام محل کو شامل ہوتا ہے اور آلہ تمام کو مل مراد نہیں ہوتا بلکہ اسمیں سے بعض مراد ہوتا ہے کیونکہ آلہ اس قدر معتبر ہے جس سے مقصود حاصل ہو جائے اور اگر با محل مسح پر داخل ہو تو فعل آلے کی طرف متعدی ہوتا ہے اور محل آلے کیساتھ مشابہ ہوتا ہے اس بات میں کہ جس طرح اس کا بعض حصہ مراد ہوتا ہے اسی طرح اس کا بعض حصہ مراد ہوتا ہے یہی حال **وَأَمْسَحُوا** بؤسکو کا ہے اور اس کی تقدیر یوں ہوگی **وَأَمْسَحُوا** ایدی بؤسکو پس سر کا بعض حصہ مراد ہوگا کیونکہ محل مسح یعنی سر آلہ مسح کے مشابہ ہوگا پس آیت میں بعض سر کا مسح کو نام مقصود ہوگا نہ سارے سر کا کیونکہ فعل مسح کا دراصل سر کی طرف مضاف نہیں ہے اور آلہ کا یعنی ہاتھ کا محل یہی سر کے ساتھ ملنا چاہئے اور اس صورت میں ہاتھ کے اکثر حصے کا سر سے مل جانا کافی ہے اور ہاتھ کے کل حصے کا ملنا عادتاً ناممکن ہے دیکھو انھیں کے درمیان جو کشادگی ہے وہ سر سے کہاں مل سکتی ہے اور یہاں ہاتھ کا لفظ آیا ہے مگر مراد اس سے انگلیاں ہیں اس لئے مسح کے مسئلے میں اکثر ہاتھ سے مراد انگلیاں ہوتی ہیں اور انگلیوں میں سے بھی اکثر حصہ یعنی تین انگلیاں مراد ہوتی ہیں اس تمام بحث سے

ثابت ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک جو مسئلہ سوشن تبیین کا مفہوم مقصود ہے وہ کچھ اس قدر سے نہیں کہ بتبعین کے لئے ہے۔

ع فصل فی وجہ البیان ع البیان علی سبعة انواع ع بیان تقریر و بیان تفسیر و بیان
تغییر و بیان ضرورت و بیان حال و بیان عطف و بیان تبدیل ع اما الاول فهو ان يكون
معنى اللفظ ظاهرا لكنه يختلف غير فبين المراد بما هو الظاهر فيتقرر حكم الظاهر ببيان
ع ومثاله ع اذا قال لفلان على فقيز حنطة بفقيز البلد او الف من نقد البلد فانه
يكون بيان تقرير لان المطلق كان محمولا على فقيز البلد ونقده مع احتمال ارادة الغير
فاذا بين ذلك فقد قرره ببيان ع وكذلك لو قال لفلان عندى الف وديعة
فان كلمة عندى كانت باطلا فها تفيد الامانة مع احتمال ارادة الغير فاذا قال
وديعة فقد قرره حكم الظاهر ببيان ع فصل واما بيان التفسير فهو ما اذا
كان اللفظ غير مكشوف المراد فكشفه ببيان ع مثاله ع اذا قال لفلان على شئ ثم
فسر الشئ بشوب او قال على عشرة دراهم ونيف ثم فسر النيف او قال على
دراهم وفسرها بعشرة مثالا

شرح فصل بیان کے طریقوں میں حج شرعیہ بیان کی مثل ہوتی ہیں اور بیان لغت میں ظہور کو کہتے ہیں اور علم اصول کی اصطلاح
میں بیان مقصود کے ظاہر کرنا نام ہے اور کبھی اس چیز پر بیان کا اطلاق کرتے ہیں جس سے مقصود ظاہر کیا جائے اور امام ابو حنیفہ
کے نزدیک اسی معنی میں متعمل ہے اور اس کا احتمال عام وخاص و مشترک وغیرہ الفاظ کی سب قسموں میں ہے سوائے حکم کے کہ وہ
بیان کا احتمال نہیں رکھتا اور بیان دو طور پر ہوتا ہے ایک قول کے ساتھ دوسرے فعل کے ساتھ شرح ۲۲ بیان سات قسم پر ہے
مگر اکثر سے بیان حال اور بیان عطف کو بیان ضرورت میں داخل کیا ہے اور اس طرح بیان پانچ طور پر ہوگا ایک بیان تقریر و دوسرا بیان
تفسیر تیسرا بیان تغیر چوتھا بیان ضرورت پانچواں بیان تبدیل اور سچھی قسم نسخ ہے کیونکہ نسخ حقیقت سے بدل جاتی ہے مگر امام ابو حنیفہ نے
نسخ کو بیان کے اقسام سے شمار نہیں کیا ہے ان کے نزدیک نسخ حکم کے اٹھا دینے کے لئے ہے نہ کہ کسی نئے حکم کے ظاہر کرنے کے لئے مگر فخر
الاسلام کے نزدیک نسخ حکم شرعی کی انتہائے مدت کے ظاہر کرنے کے لئے ہے اور حق یہ ہے کہ اگر بیان سے صرف اظہار مقصود مراد ہے تو نسخ
کے بیان ہونے میں کسر نہیں اور اگر اس چیز کا اظہار مراد ہے جو کلام سابق سے مقصود ہے تو اسی صورت میں نسخ بیان نہیں ہو سکتا مصنف کے نزدیک
وجہ بیان سات طور سے خالی نہیں جس کی تفصیل مصنف کی زبان سے یہ ہے شرح امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ بیان کی تاخیر وقت سے ناجائز ہے
کیونکہ اس میں تکلیف الا لایطاق لازم آتی ہے مگر جبکہ نزدیک تکلیف الا لایطاق جائز ہے تو وہ بیان کی تاخیر بھی وقت حاجت سے جائز

سمجھتا ہے مگر یہ قول اعتبار کے قابل نہیں البتہ وقت خطاب سے بعض قسم کے بیان کی تاخیر جائز ہے جیسے بیان تقریر اور بیان تفسیر اور بعض بیان ایسا ہے کہ اس کی تاخیر وقت خطاب سے بھی جائز نہیں یہاں تک کہ اگر بیان کر نیکیو الیکو کھانسی یا دم ٹوٹنے کی وجہ سے بیان اور مہین میں فصل کی ضرورت ہو تو اسے بھی عرف میں تاخیر نہ سمجھا جائے گا مگر بعض شافعیہ اور حنابلہ اور معتزلہ بیان تفسیر اور بیان تقریر کی تاخیر بھی ناجائز سمجھتے ہیں چنانچہ اس کی تفصیل آگے چل کر معلوم ہوگی۔ یعنی بیان تقریر وہ ہے کہ لفظ کے معنی ظاہر ہوں مگر ان میں دوسرے معنی کا بھی احتمال ہو پس منکھم اصلی معنی کو زیادہ واضح کر دے مقصود کلام کا تہیہ پھر دوسرے معنی کا احتمال نہیں رہے گا جیسے فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ یعنی فرشتوں کے مل کر سجدہ کیا مگر جمع کا لفظ ہے تمام فرشتوں کو شامل ہے لیکن اس میں اس بات کا احتمال تھا کہ شاید بعض فرشتوں نے سجدہ نہ کیا ہو جب کہ ہر جمع جمعوں کا تو یہ احتمال جاتا رہا شیعہ یعنی بیان تقریر کی مثال شریعات سے یہ ہے شیعہ جس وقت کسی نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک من گبھوں یہی شہر کے من سے یا ہزار روپے ہیں سکھ راج شہر سے ہو گا تو اس کا نام بیان تقریر ہو گا اس میں مطلق من اور مطلق روپیہ شہر کے من اور روپیہ پر ہی محمول تھا مگر دوسرا احتمال بھی تھا جب منکھم نے بتلادیا تو دوسرا احتمال باقی نہ رہا میں نے ترجمے میں تفسیر کے لفظ کو من کے ساتھ طالب علم کی دلچسپی کے لئے بدل دیا ہے شیعہ اور اسی طرح اگر کہا کہ میرے پاس فلاں شخص کے ہزار روپے امانت کے طور پر ہیں یہاں کلمہ مندی امانت کا فائدہ دیتا ہے مگر دوسرے معنی کا احتمال بھی ہے جب وہ دلیعت کہد یا تو محکم ظاہر ہو گا کہ کڑیا دوسرا احتمال نہ رہا شیعہ بیان تفسیر وہ یہ ہے کہ کوئی لفظ مبہم ہو مراد اس سے مکشوف نہ ہو تو اس کے بیان کرنے سے مراد کھل گئی ہو اور لفظ کا غیر مکشوف المراد ہو نا بوجہ مجمل یا مشترک یا مخفی یا مشکل ہو نیکیے ہوتا ہے پس بیان تفسیر واضح کر دیتا ہے۔ شیعہ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ یعنی نماز پڑھو اور زکوٰۃ دو ظاہر ہے کہ صلوة اور زکوٰۃ مجمل ہیں سنت نے نماز کے ارکان اور زکوٰۃ کی مقدار و نصاب کو بیان کیا پس اجمال رفع ہوا اور مرکا اپنی عورت کو یہ کہنا کہ تو جبرائیل مشترک ہے اس بات میں کہ تو اپنے خاندان سے جدا ہے اور اسمیں کہ تو میرے نکاح سے جدا ہے جب وہ طلاق کو معین کر دیا تو یہ بیان تفسیر ہو گا شیعہ کسی نے کہا کہ فلاں شخص کا میرے ذمے کچھ ہے پھر شیعہ کو جو مبہم ہے بتلادیا تو یہ بیان تفسیر کہلائے گا۔ یا کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس اور چند ہیں پھر چند کو بتلادیا کہ پانچ مراد ہیں یعنی دس اور پانچ درم ہیں تو یہ بیان تفسیر ہے یا کہا کہ میرے ذمے درم ہیں پھر اس کی تفسیر اس طرح کر دی کہ دس درم ہیں تو اس کو بھی بیان تفسیر کہتے ہیں۔

اع وحکم ہذین النوعین من البیان یصح موصولا ومفصولا مع فصل واما

بیان التخییر فہو ان یتغیر بیانہ معنی کلام مع وظیرہ التعلیق والاستثناء وقد اختلف

الفقہاء فی الفصلین مع فقال اصحابنا المعلق بالشرط سبب عند وجود الشرط لا قبل

مع وقال الشافعی التعلیق سبب فی الحال الا ان عدم الشرط مانع من حکم مع

وفائدة الخلاف تظهر فیما اذا قال لاجنبۃ ان تزوجتک فانت طالق او قال لعبد

الغیر ان ملئتک فانت حر یرکون التعلیق باطلا عندہ لان حکم التعلیق انعقاد

صدر الکلام علتہ والطلاق والعناق ههنا لم یعتقد علتہ لعدم اضافته الى المحل
فیطل حکم التعلیق فلا یصح التعلیق وعندنا کان التعلیق صحیحاً حتی لو تزوجها یقیم
الطلاق لان کلامہ انما یعتقد علتہ عند وجود الشرط والمثلک ثابت عند وجود الشرط
فیصح التعلیق

شیخ بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کا حکم ہے کہ مسین کے ساتھ ان کا ملا ہوا ہونا بھی صحیح ہے اور تاخیر کے ساتھ واقع ہونا بھی درست ہے حنفیہ اور شافعیہ اس حکم میں متفق ہیں لیکن اکثر معتزلہ اور حنابلہ اور بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ بیان کی تاخیر کسی طرح جائز نہیں کیونکہ خطاب سے مقصود عمل کرنا واجب کرنا ہے اور یہ موقوف ہے معنی کے سمجھنے پر جو موقوف ہے بیان پر پس اگر بیان کی تاخیر جائز ہوگی تو تکلیف بالمحال لازم آئے گی جواب اس کا یہ ہے کہ اس قسم کا خطاب ابتدا کا فائدہ بخشا ہے کہ وہ یہ ہے کہ فی الحال اس کی حقیقت کا اعتقاد کرے اور عمل کے لئے بیان کا منتظر ہے اور نظیر اس کی تشابہات ہیں کہ ان کے نزول سے بھی غرض بندے کو حقیقت کے اعتقاد میں مبتلا کرنا ہے شیخ اور بیان تغیر یہ ہے کہ اس کے ذکر کے حکم کے کلام کے معنی بدل جاویں شیخ اور بیان تغیر کی نظیر تعلیق اور استثناء ہے تعلیق اور استثناء کے بیان میں علماء کا اختلاف ہے۔ تعلیق سے مراد شرط ہے اور شرط عرف عام میں اس چیز کو کہتے ہیں جس پر کسی شے کا موجود ہونا موقوف ہو اور خاص خاص طرح بیان کئے گئے ہیں چنانچہ متکلمین کی اصطلاح میں شرط اسے کہتے ہیں جس پر شے کا تحقق موقوف ہو مگر نہ وہ اس شے میں داخل ہو اور نہ اس میں نثر ہو اور نہ اسی اصطلاح کی اصطلاح میں شرط ایک جملے کے مضمون کو دوسرے جملے کے مضمون کے ساتھ حرف شرط کے ذریعہ سے معلق کرنے کو کہتے ہیں دوسری عبارت میں شرط وہ جملہ ہے جس پر ان حروف میں سے کوئی حرف داخل ہو جو جملے کی سببیت پر اور دوسرے کی سببیت پر ذمہ داری یا خارجی طور پر دلالت کرتے ہیں اور جس پر حرف شرط داخل ہوتا ہے وہ کبھی اجزاء کی علت ہوتا ہے جیسے اگر آگ جلے گی تو دھواں ہوگا اسی قبیل سے یہ مثال بھی ہے کہ اگر تو میرے پاس آئیگی تو مجھے حلاق ہے یا اگر تو گھر میں جائے گی تو تو طلاق والی ہے اور کبھی معول ہوتا ہے جیسے اگر دھواں ہے تو آگ جلتی ہوگی اور شرح کی اصطلاح میں شرط کے دو معنی ہیں ایک تو اس امر خارجی کو کہتے ہیں کہ جس پر شے موقوف ہو مگر مرتب اس پر نہ ہو جیسے مقصود دوسرے اس چیز کو کہتے ہیں جس پر حکم مرتب ہو مگر اس پر موقوف نہ ہو فرق ان دونوں میں یہ ہے کہ پہلے معنی کے اعتبار سے شرط منتفی ہوتی ہے تو مشروط بھی منتفی ہو جاتا ہے چنانچہ وضو وضو مناسک کے لئے شرط ہے جب وضو منتفی ہوتا ہے تو نماز بھی منتفی ہو جاتی ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے یہ ضرور نہیں کہ شرط منتفی ہو تو مشروط بھی منتفی ہو جائے کیونکہ ممکن ہے کہ مشروط بین شرط کے پایا جائے جیسے اگر تو گھر میں جائے تو مجھ کو طلاق ہے پس گھر میں باوجود نہ جانے کے بھی ممکن ہے کہ دوسرے سبب سے طلاق واقع ہو شرط دوم پر ہے ایک عقلی کہ جس کے شرط ہو نیک حکم عقل کرے جیسے جو ہر عرض کیلئے شرط ہے اس لئے کہ عرض تغیر ہو ہر کے نہیں پایا جاتا دوسرے شرعی جیسے طہارت کو نماز کے لئے شرع نے شرط گردانا ہے شیخ ۴۴ علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ معلق بالشرط سبب ہے وقت وجود شرط کے شرط سے پہلے سبب نہیں کیونکہ سبب اسے کہتے ہیں جو طریق ہو حکم کی طرف جس ان کے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب بنے گا اور وقت سے پہلے نہ بنے گا۔ شیخ ۴۵ م شافعی کہتے ہیں کہ تعلیق فی الحال سبب ہے مگر شرط کے نہ پائے جائے حکم نہیں پایا جاتا پس جب تک شرط عدم سے وجود میں نہ آئے حکم واقع نہیں ہو سکتا مثلاً شوہر نے زوجہ کو کہا کہ اگر تو

گھر میں جہائے فوج تھے طلاق ہے اس قول میں تجھے طلاق ہے سبب ہے اور طلاق کا واقع ہونا حکم ہے اور مکان میں داخل ہونا شرط ہے اسی کو تعلیق بالشرط بھی کہتے ہیں طلاق کا واقع ہونا معلق ہے مکان میں داخل ہونے کے ساتھ حنفیہ کہتے ہیں کہ جب تک شرط خود میں نہ آئے معلق بالشرط اس وقت تک معدوم ہوتا ہے اور اس کا یہ عدم وہی عدم اصلی ہے جو شرط کے ساتھ معلق کر عیسے قبل تھا اور شرط کے موجود ہوتے تک باقی رہتا ہے اور شافعیہ کہتے ہیں کہ معلق بالشرط کا شرط کے وجود میں آنے تک معدوم رہتا شرط کے معدوم ہونے کے وجہ سے ہوتا ہے نہ اس عدم اصلی کی وجہ سے اور تعلیق کے بعد عدم شرط کی طرف مضاف ہوتا ہے اور اس کا نام عدم شرطی ہے دونوں مذہبوں میں اس بات میں تو اختلاف نہیں کہ جو چیز کسی شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ شرط کے پائے جانے تک معدوم رہتی ہے خلاف اس میں ہے کہ اس کا یہ معدوم ہونا کوئی عدم کی وجہ سے ہے عدم اصلی کی یا عدم شرط کی پس حنفیہ کے نزدیک یہ عدم اس عدم اصلی پر مبنی ہے جو تعلیق سے قبل تھا عدم شرط پر مبنی نہیں اور شافعیہ کے نزدیک وہ تعلیق کے ساتھ ثابت ہے اور عدم شرط کی طرف منسوب ہے امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ شوہر کا یہ کہنا کہ تجھے طلاق ہے حکم کا سبب اس وقت واقع ہوگا کہ جب شرط کا وجود متحقق ہوگا۔ یعنی عورت مکان میں داخل ہوگی پس جب تک شرط موجود نہ ہوگی اس وقت تک حکم متحقق نہ ہوگا یعنی طلاق نہ پڑے گی کیونکہ ایجاب اس حالت میں سبب بنتا ہے جبکہ ایسے شخص سے جو اس کی قابلیت رکھتا ہو ایسے محل میں صادر ہو جو اس کی قابلیت رکھتا ہو پس جب تک اپنے محل سے نہیں ملے گا اس کا سبب نہیں بنے گا اگرچہ نہ جہا ایجاب کا محل ہے مگر جب تک شرط وقوع میں نہ آئے گی ایجاب اپنے محل سے نہیں ملے گا اور اس وقت تک یہی سمجھا جائیگا کہ ایجاب یعنی ثبات کہ تجھے طلاق ہے شوہر نے اپنے منہ سے نہیں نکالی اور جب عورت مکان میں داخل ہوگی تو اس وقت اس قول کے ساتھ تکلم مانا جائے گا امام شافعی کے نزدیک جس وقت شوہر نے یہ کہا کہ تجھے طلاق ہے تو فوراً یہ قول حکم کا سبب ہو جائیگا گا کیونکہ یہ کلام شرع میں قید نکاح کے دور کرنے کے لئے وضع ہوا ہے اور اور تعلیق بالشرط سبب میں کوئی عمل نہیں کرتا البتہ حکم میں عمل کرتا ہے اس طرح کہ اس کو روک دیتا ہے اس لئے طلاق فی الحال واقع نہیں ہوتی اور جب تک شرط وجود میں نہ آئے طلاق کا واقع ہونا متعوی رہتا ہے شافعیہ اور شافعیہ کے خلاف کا فائدہ مسائل ذیل میں ثابت ہوتا ہے کہ کسی اجنبی سے کہے کہ اگر میں تجھ سے نکاح کر لوں تو تجھ کو طلاق ہے یا کسی غیر کے غلام سے یوں کہے کہ اگر میں تیرا مالک ہو جاؤں تو فوراً آزاد ہے پس امام شافعی کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں تعلیق باطل ہے کیونکہ تعلیق کا حکم صدر کلام کو علت بنانا ہے اور طلاق و تاق یہاں پر علت ہوتی نہیں سکتے اس لئے کہ ان کی اعنافت ایسے محل کی طرف نہیں جہاں کے وقوع کی صلاحیت رکھتا ہو کیونکہ عورت منکوحہ ہے اور نہ غلام منکوح ہے پس تعلیق کا حکم باطل ہو گیا اب اگر شرط پائی جائیگی تب بھی یہ حکم واقع نہیں ہو سکے گا اور حنفیہ کے نزدیک تعلیق صحیح ہے یہاں تک کہ جب اس سے نکاح کرے گا اسی وقت طلاق پڑ جاوے گی اسی طرح جب اس غلام کو مول لے گا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا کلام جو شرط کے ساتھ معلق ہے اس وقت علت بنے گا جب شرط پائی جائے گی اور شرط کے پائے جانے کی وقت ملک ثابت ہے اور قبل وجود شرط کے نہ علت بنے گا نہ سبب پایا جائے گا نہ صلاحیت محل پر لحاظ کیا جائے پس حنفیہ کے نزدیک محل کی صلاحیت بھی تعلیق کے لئے ضرور نہیں اس لئے اس کا کلام صحیح سمجھا جائیگا۔

اع ولهذا المعنى قلنا بشرط صحة التعليق لسوقه في صورة عدم الملك ان يكون مضافا

الى الملك او الى سبب الملك مع حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم

تزوجها ووجد الشرط لا يقع الطلاق سح وكذلك طول الحرة يمنع جواز نكاح الامة
عنده لان الكتاب علق نكاح الامة بعدم الطول فعند وجود الطول كان الشرط عدا
وعدم الشرط مانع من الحكم فلا يجوز سح وكذلك قال الشافعي لا نفقة للمبتوتة الا اذا
كانت حاملا لان الكتاب علق الانفاق بالحمل لقوله تعالى وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفِقُوا
عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فعند عدم الحمل كان الشرط عدا و عدم الشرط مانع
من الحكم عنده سح وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعا من الحكم جازان لا
يثبت الحكم بدليله فيجوز نكاح الامة سح ويجب الانفاق بالعصوبات

ش ۱۴۱ اصل کی بناء پر حنفیہ نے یہ کہا ہے کہ شرط صحت تعلیق کی بصورت عدم ملک کے یہ ہے کہ مضاف ملک کی طرف یا سبب ملک کی طرف
مثلاً ان الفاظ کی طرف مضاف ہو جن کے ذریعہ سے نکاح اور تعلیق منقذ ہوتے ہیں۔ مثلاً ۱۴۲ پس اگر کسی اجنبی عورت سے
کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو مجھ پر طلاق ہے پھر اس عورت سے نکاح کر لیا اور شرط پائی گئی کہ وہ عورت گھر میں داخل ہوئی
تو طلاق واقع نہ ہوگی اس لئے کہ شرط نہ تو نکاح میں تھی نہ خود نکاح کو شرط کیا تھا نہ اس چیز کو شرط کیا تھا ہر نکاح کے سبب واقع
ہوئی ہے بلکہ شرط گھر میں داخل ہونے سے وابستہ ہے اور اس اصل مختلف فیہ کی بناء پر مسئلہ ذیل بھی متفرع ہے ش ۱۴۳ اسی طرح
طول حرہ امام شافعیؒ کے نزدیک جواز نکاح کنیز کو مانع ہے کیونکہ قرآن میں نکاح کنیز کو معلق کیا ہے عدم طول حرہ کے ساتھ پس جب طول
حرہ پایا جاوے گا تو شرط نکاح کنیز معدوم ہوگی اور عدم شرط حکم سے مانع ہے پس نکاح کنیز بمالت طول حرہ جائز نہ ہوگا مطلب
اس کا یہ ہے کہ جب آزاد عورت سے نکاح کرنے پر قدرت نہ ہو یعنی اس کے مہر و نفقہ پر قادر نہ ہو جو تب نوٹڈی سے نکاح جائز ہے
ورد نہ ہمیں کیونکہ قرآن نے نوٹڈی کے ساتھ نکاح کرنے کو اس بات پر مشروط کیا ہے کہ حرہ سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو چنانچہ
اس حکم کی آیت یہ ہے۔ وَمِنْ لَدُنْهُمْ مَوْلَا ذَاتُ بَيْنٍ مِّنَ الْمُؤْمِنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ نِّسَاءٍ
الْمُؤْمِنَاتِ یعنی تم میں سے جو شخص مالی حیثیت سے مسلمان آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ ان مسلمان لونڈیوں
سے نکاح کرے جو تمہارے قبضے میں ہیں پس آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت حاصل ہونے کی صورت میں شرط معدوم ہوگی
اور شرط کا عدم حکم کو مانع ہے پس نوٹڈی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا۔ مثلاً ۱۴۴ اسی طرح امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مطلقہ بائٹہ
کے واسطے نفقہ نہیں مگر اس صورت میں کہ وہ حاملہ ہو کیونکہ کلام الہی نے نفقہ کو معلق بچل کیا ہے جیسا کہ فرمایا ہے کہ اگر مطلقات
حاملہ ہوں۔۔۔ تو ان کو خرچ دیتے رہو یہاں تک کہ وہ وضع حمل کریں پس عمل نہ ہونے کے وقت میں نفقہ دینے کی شرط معدوم
ہوگی اور شرط کی معدومی حکم کو مانع ہے ش ۱۴۵ عدائے حنفیہ کے نزدیک جبکہ عدم شرط حکم سے مانع نہیں کیونکہ وہ ساکت ہے نفی
حکم اور ثبوت حکم سے تو جائز ہے کہ ثابت ہو حکم اپنی دلیل سے پس نکاح کنیز سے صورت مذکورہ میں جائز نہ ہوگا مطلب یہ ہے کہ حنفیہ
کے نزدیک شرط کا عدم حکم کو مانع نہیں جائز ہے کہ حکم دوسری نص سے ثابت ہو کیونکہ نص معلق شرط کے وجود سے قبل اس کی نفی

شافعی کے نزدیک یعنی امام شافعی نے صفت کو مبسترے شرط کے قرار دیا ہے اور صفت سے مراد وہ چیز ہے جو ذات کی قید ہو اس موصوف پر حکم کا مترتب ہونا صفت پر موقوف ہوتا ہے اگر صفت محذوم ہو جائے تو حکم کا ترتیب بھی محذوم ہو جائے جس طرح مشروط کے حکم کا تحقق موقوف ہوتا ہے شرط کے تحقق پر اگر شرط مفتی ہو جائے تو مشروط کا حکم بھی مفتی ہو جائے گا۔ مثلاً یعنی اس قاعے کی بنا پر کہ نصف شرط کی طرح ہے۔ مثلاً امام شافعی نے کہا ہے کہ اس کینز سے جو ہمہ دیر یا نصراہ ہو نکاح درست نہیں کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جو غرض مالی حیثیت سے مسلمان آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ ان مسلمان لونڈیوں سے جو تمہارے قبضے میں ہیں نکاح کر لے یہاں لونڈیوں کو وصف مومنات کے ساتھ مقید کیا ہے پس کافرہ سے نکاح جائز نہ ہو گا کیونکہ نصف کا عدم حکم کے عدم کو واجب کرنا ہے جب ایمان نہ ہو گا تو اس سے نکاح بھی نہ ہو سکے گا۔ حنفیہ کے نزدیک عدم وصف عدم حکم کو واجب نہیں کرتا جیسا کہ شرط کا عدم مشروط کے عدم کو واجب نہیں کرتا پس اس نص سے ایسا نادر لونڈی کے ساتھ نکاح کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ لیکن کافرہ لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے نہ کرنے کا اس میں کوئی حکم نہیں تو اس سے نکاح کا جائز ہونا دوسری نصوص عامہ سے ثبوت کو پہنچتا ہے مثلاً فَالْكَافِرَةُ أَطَابَ لَكُمْ فِيهَا مَا كَانَ لَكُمْ فِي الْحَرْبِ مِنْهُ وَمَرْئِيَةٌ بَعْلًا یعنی نکاح کرو دو لونڈی تیں چار چار عورتوں سے جو تمہیں اچھی معلوم ہوں دوسرے موقع پر ہے وَأُحِلَّتْ لَكُمْ زَوَاجُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ نِسَائِهِمْ لَمْ يَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ فِيهَا مَالًا وَلَا مَنَافِعَ لَهُمْ یعنی نکاح کرنا جائز کر دیا گیا ہے اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ قید وصف کو شرط کے معنی میں قرار دینا قابل تسلیم نہیں اسلئے کہ وصف کبھی اتنا ہی ہوتا ہے جیسے وَرَبِّائِكُمْ الَّتِي فِي بُحْبُوحِكُمْ مِمَّنْ تَتَزَوَّجُوهَا الَّتِي ذَلَّلْتُمْ مِنْ بَيْتِ رَبِّائِكُمْ یعنی تم پر حرام ہیں تمہاری ربائب جمع سے یہ کیونکہ ربائب کی اپنی عورت کی تمہاری ان عورتوں سے جن سے تم مبستر ہو چکے ہو فی جہو کہہ کی قید اتنا ہی ہے ربائب جمع سے یہ کیونکہ ربائب کی اپنی عورت کی وہ بیٹی ہے جو غیر مرد سے ہو مرنہ اصیبت نے اس کا ترجمہ اپنے ترجمہ قرآن میں بدورش کردہ لڑکیاں کیا ہے یہ غلطی ہے کیونکہ بدورش کردہ لڑکی لے پالک سے مراد ہے اور وہ عموماً حرام نہیں کبھی وصف علت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے الْكَافِرَةُ وَالشَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُنَّ یعنی چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو اور چوری کا وصف ہاتھ کاٹنے کی علت ہے کبھی کشف کے لئے ہوتا ہے جیسے جِسم طویل و طریق کبھی مدح کیلئے جیسے بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کبھی مذمت کے لئے جیسے شیطٰن الرَّجِیْمِ اگر کوئی یہ پوچھے کہ کبھی لونڈی کے ساتھ مومنہ کی قید لگانے سے کیا نائدہ تو جواب اس کا یہ ہے کہ محض استعجاب کی غرض سے یہ قید لگائی ہے یعنی اگر لونڈی مسلمان ہو تو اس سے نکاح کرنا مستحب ہے اور اگر یہ مشروط نہ پائی جاتی ہو تو اس سے نکاح کرنا مکروہ ہے حالانکہ بالاتفاق آزاد عورت کا مومن ہونا شرط نہیں کہتا یہ یعنی یہود و عرب اور نصرانی عورتوں سے بھی نکاح جائز ہے حنفیہ میں سے جن لوگوں نے ان کو مشرکین سمجھ کے ان سے نکاح حرام قرار دیا ہے وہ مسائل کتب فقہیہ سے غافل ہیں کیونکہ حنفیہ کی کتابوں میں تصریح ہے کہ مکہ و نصاریٰ اور یہود قابل ہوں کہ حضرت عیسیٰ اور حضرت عزیر اللہ کے بیٹے ہیں لیکن پھر بھی وہ مشرکین سے جدا ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو قرآن میں مشرکین سے جدا کیا ہے۔

نفسی ہے اور بیان تغیر کی صورتوں میں سے استثنا بھی ہے استثنا کے معنی لغت میں نکالنے کے ہیں اور اہل سحوی اصطلاح میں استثنا نکالنا ایک چیز کا ہے اس حکم میں سے جہیں اس کا غیر داخل ہے کلمہ استثناء کے ذریعہ سے تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس نکلے ہوئی چیز کی طرف وہ حکم منسوب نہیں ہے جو غیر کے ساتھ نسبت کیا گیا ہے اور علمائے معانی کہتے ہیں کہ استثنا تشریک کی نفی کے لئے موضوع ہے یعنی مستثنیٰ منہ کے افراد میں سے جو کوئی مستثنیٰ سے خارج ہے وہ حکم میں مستثنیٰ کا شریک نہیں ہوتا اور اس سے تخفیف میں لازم آتی ہے یعنی حکم کا ثبوت مستثنیٰ کے لئے لازم آتا ہے اور ان افراد کے لئے جو مستثنیٰ کے سوا ہیں حکم کی نفی لازم آتی ہے علمائے معانی اس تخصیص کو قصر کہتے ہیں متنی مذہب کے علمائے اصول نے استثنا کی تعریف کئی طرح سے کی ہے چنانچہ

صدر الکلام انعقد علة لحرمة بيع الطعام بالطعام على الاطلاق وخرج عن هذه الجملة صورة المساوات بالاستثناء فبقی الباقي تحت حکم الصدر ونتیجۃ هذا حرمة بيع الحفنة من الطعام بحفتین منه مع وعندنا بيع الحفنة لا یدخل تحت النص لان المراد بالمنهى يتقيد بصورة بيع يتمكن العبد من اثبات التساوى والتفاضل فيه كيلا يؤدي الى نهى العاجز فما لا یدخل تحت المعيار المسوى كان خارجا عن قضية الحديث

مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ کھانے کی چیزوں کو کھانے کی چیزوں کے بدلے نہ فروخت کرو مگر برابر پس امام شافعی کے نزدیک مشروع کلام علی الاطلاق بیع طعام کا طعام سے حرام ہونے کی دلیل ہے مگر بوجہ استثناء کے مساوات کی صورت اس سے جدا ہے یعنی برابر فروخت کرنے میں حرمت نہیں اس تقریر سے ایک مٹھی طعام کو دو مٹھی طعام کے ساتھ فروخت کرنا ناجائز ہو۔ مثلاً ۴ اور علمائے حنفیہ کے نزدیک ایک مٹھی طعام کی بیع دو مٹھی طعام کے ساتھ ناجائز نہیں کیونکہ وہ اس حکم میں داخل ہی نہیں کیونکہ غرض ایسی بیع کی حرمت ثابت کرنے سے ہے جس میں تساوی اور تفاضل کسی معیار یعنی وزن یا کیل کے ساتھ پیدا ہو سکتا ہو تاکہ عاجز کی بھی لازم نہ آئے یعنی جو چیز جس سے کی قدرت میں نہیں اس کی بھی لازم نہ آئے کہ یہ قیاس ہے پس جو چیز تحت معیار داخل نہیں وہ حنفیہ حدیث سے علیحدہ نہیں ہے اس اجمال کی تفصیل دوسرے طور پر یہ ہے کہ مقادیر میں شرعی نصف صاع سے کم کا اعتبار نہیں البتہ نصف صاع کا صدقہ فطر وغیرہ میں اعتبار ہے تو جو اس سے کم ہے تو وہ لا تتبعوا الطعام بالطعام الا مساواة البسوا کی حرمت کی تحت میں داخل نہ ہوگا بلکہ اپنی حالت اصلی پر باقی رہے گا اور حنفیہ کے نزدیک اصل اشیاء میں اباحت ہے تو مقدار شرعی سے جو کم ہے وہ اباحت میں داخل ہے اس لئے بیع ایک مٹھی طعام کی بدلے میں دو مٹھی طعام کے جائز ہے اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس طعام کی ایسی حالت ہو کہ وہ اباحت اصلی کے تحت میں داخل نہ ہو یعنی زیادہ ہو اس کو جب فروخت کرو تو بجز برابر کے فروخت نہ کرو پس قلیل سے جو قدر شرعی میں داخل نہیں نص میں کسی طرح تعرض نہیں مقدار شرعی میں نصف صاع تک کا اعتبار ہے اس سے کم کا اعتبار نہیں اور ایک مٹھی گیہوں وزن نہیں رکھتے تو اس صورت میں بیع ایک مٹھی گیہوں کی کو دو مٹھی گیہوں کے عوض جائز ہوگی سو نہ ہی سمجھی جائے گی کیونکہ علت سود کا تحقق اس میں نہیں اور جب طعام کو علت سود کی قرار دیا جائے گا تو علت اس مقدار کو بھی شامل ہوگی۔ فائدہ اگر استثناء ایسے جملوں کے بعد واقع ہو جو باہم معطوف علیہ و معطوف ہوں خواہ معطوف حرف جمع کیساتھ ہو یا ایسے حرف کے ساتھ جو بعیدیت اور ترتیب بلا مہلت کے کیلئے ہے یا ایسے حرف کے ساتھ جو ترتیب مع مہلت کا فائدہ دیتا ہے جیسے دیں کہے کہ فخر پر زید کے سو روپے ہیں اور عمر کے سو روپے ہیں اور بکر کے سو روپے ہیں دس کم تو اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک استثناء کا تعلق سب سے پچھلے جملے کے ساتھ ہوگا اور اس صورت میں زید اور عمر کو تو متساوی طور پر دینے ہوں گے اور بکر کو نوے روپے اور امام شافعی کے نزدیک سب کے ساتھ انتفاء کا تعلق ہوگا اور تینوں کو نوے روپے دینے لازم آئیں گے اور جو اس کی یہ ہے کہ استثناء کا تعلق حنفیہ کے نزدیک بعض اجزاء کے ساتھ اظہر ہے اور شافعیہ کے نزدیک اس کا تعلق کل اجزاء کے ساتھ اظہر ہے قاضی ابو بکر باقلانی اور امام غزالی کے نزدیک اس میں توقف ہے کیونکہ اس بات کا علم حاصل نہیں کہ حقیقت صرف پچھلے میں ہے یا تمام میں اور سید مرتضیٰ ثنائی عشری

کہتے ہیں کہ دونوں میں مشترک ہے پس جب تک کوئی قرینہ ظاہر نہ ہو توقف کیا جائیگا حنفیہ کے مذہب پر دلائل یہ ہیں (۱) استثناء کی پہلے کلام کیساتھ ملا کر کہنا شرط ہے اور یہ امر یہاں صرف جملہ اخیرہ کے ساتھ پایا جاتا ہے اس لئے اس کا تعلق اخیر ہی کے ساتھ ہوگا اور باقی جتنے جملے ہیں ان کے ساتھ نہ ہوگا اور عطف کے ذریعہ سے جو ایک جملے کو دوسرے جملے کے ساتھ اتصال حاصل ہے وہ ضعیف ہے یہاں تک کہ استثناء صحیح ہونے کے لئے ناکافی ہے کیونکہ جملوں میں عطف سے بجز اس کے تحقیق فی الواقع کے اور کوئی فائدہ حاصل نہیں اور یہ امر عطف نہ ہونے کی صورت میں بھی حاصل ہے اور عطف نہ ہونے کی صورت میں ایک کو دوسرے کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا پس عطف کی صورت میں بھی نہ ہوگا۔ (۲) پہلے جملے کا حکم ثبوت میں عموماً ظاہر ہے اور اس کا رفع بعض سے بوجہ استثناء کے مشکوک ہے، اور دلیل مشکوک ہونے کی یہ ہے کہ شاید استثناء صرف سب سے پیچھے ہی کے لئے ہو تو ایسی حالت میں پہلے کا حکم مرفوع نہ ہوگا اور استثناء کا تعلق کل کے ساتھ بھی جائز ہے اور اس تقدیر پر پہلے جملے کا حکم بھی اٹھ جائے گا اور جبکہ پہلے جملے کے حکم کا رفع مشکوک قرار پایا تو استثناء اس کا معارض نہ ہو سکے گا کیونکہ نہ ہی کا معارضہ مشکوک سے نہیں ہوتا اور جبکہ معارضہ نہیں ہو سکتا تو پہلے جملے کا حکم مرفوع بھی نہیں ہو سکتا بخلاف پیچھے جملے کے کہ اس کا حکم ظاہر نہیں بلکہ اس کا رفع ظاہر ہے کیونکہ کلام اس میں ہے جس کو کوئی پھیرنے والا نہیں اس لئے اس میں بالاتفاق استثناء لازم ہوا شافعیہ اس طرح اپنے مذہب پر دلائل لاتے ہیں (۱) عطف کی وجہ سے متعدد چیزیں مفرد کی طرح ہوجاتی ہیں اس لئے یہ سب جملے ایک جملے کی طرح قرار پائیں گے اور اس صورت میں جو چیز ایک جملے کے ساتھ ملحق ہوگی وہ سب ساتھ ہوگی (ج) عطف کی وجہ سے متعدد کا واحد کی طرح قرار پانا اس وقت میں ہے کہ دوسرے کا عطف پہلے کی طرف بغیر استثناء کے ہو اور جبکہ متعدد چیزیں وجہ عطف کے واحد کی طرح ہوجائیں گی تو پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ استثناء ایک کے ساتھ ملحق ہو اور اس ایک کے ساتھ اس کے تعلق سے کل کے ساتھ اس کا تعلق سمجھا جانے کا کیونکہ عطف کے واقع ہوتے ہی علیحدگی سے قطع نظر ہوجاتی ہے اور دوسرے کا عطف اول پر بغیر استثناء کے ممنوع ہے ہاں یہ جائز ہے کہ استثناء اول پیچھے کے ساتھ متعلق ہو پھر یہ پیچھا مع استثناء کے معطوف ہو پہلے پر اور مجموعہ بمنزلہ جملہ واحد کے ہو جائے پس اس صورت میں تعلق استثناء کامل کے ساتھ لازم نہ آئے گا۔ (۲) اگر کوئی قسم کھائے کہ نہ کوئی کھاؤں گا اور نہ بیانی پیوں گا اور اس کے ساتھ انشاء اللہ ملا دے تو اس کا تعلق دونوں فعلوں کے ساتھ ہوگا اور کھانے پینے سے قسم نہ ٹوٹے گی اور اس میں شافعیہ اور حنفیہ دونوں کا اتفاق ہے (ج) یہ شرط ہے استثناء میں ہے اور ان دونوں میں بہت سی باتوں کا فرق ہے پس ایک کا قیاس دوسرے پر جائز نہیں شرط تقدیر مقدم ہوتی ہے کیونکہ اس کے لئے صدارت کلام ہے اور استثناء میں مستثنیٰ کا مؤخر ہونا اصل ہے (۳) کبھی یہ مقصود ہوتا ہے کہ استثناء سب سے ہو پھر اس صورت میں اگر ہر جملے کے بعد استثناء کو ذکر کیا جائے گا تو تکرار بری معلوم ہوگی۔ اس لئے سب سے پیچھے جملے کے بعد اس کا ذکر کرنا لازم ہے اور اس ایک جگہ کے بعد ذکر کرنے سے سب سے استثناء ہو جائے گا کیونکہ ہر جملے کے بعد ذکر کرنے میں تکرار ہے جو فصاحت و بلاغت کے خلاف ہے (ج) تکرار میں کسی طرح کی قباحت نہیں ہوتی ہاں ممکنہ جب کہ اتصال کا اور کل کے ساتھ تعلق کا قرینہ موجود ہو تو تکرار قبیح ہے اور اس میں گفتگو باری نہیں ہے (د) استثناء کی صلاحیت تو ہر جملے میں ہے پھر صرف پیچھے جملے کے ساتھ اس کی تمفیس کرنا ترجیح بلا مرجع ہے اور تحکم سے خالی نہیں (ج) جبکہ استثناء میں ہر ایک کے ساتھ متعلق ہونے کی صلاحیت ہے تو مجموعے کے ساتھ متعلق کرنا بھی ترجیح بلا مرجع و تحکم ہوگا اور باوجود اسکے سب سے پیچھے جملے سے استثناء کا قرب ہے اس لئے اس کے ساتھ استثناء کا تعلق اولیٰ اور یقینی ہے پس یہی اس کے لئے وجہ ترجیح ہے اب حکم کب ہوتا تنبیہ بھی آیت قدس میں اللہ فرماتا ہے۔ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ إِلَى الْحُمُومَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِهَا بَرِّعَةً شُهِدَ لَهُمْ مَا تَزِيلُ لَهُمْ ثُمَّ يُنَادُوا لِلَّهِ أَتَانَا قَوْلًا

تَقْبَلُوْهُ اَلْهَيْبَةُ شَهَادَةُ اَيُّدٍ اَوْ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۝ اَلَا اِنَّ بُنٰى كَاؤُا مِّنْ كَيْدٍ ذٰلِكَ يَمْنِيْ جَوْدُكَ پاكِز من عورتوں كوزناكى تهمت لگائیں پھر چار گواہ نہ پیش كرسے تو ان كے اُشتى دتے مارو اور ان كى گواہى كېھى قبول نہ كرو اور يہى لوگ فاسق ہيں مگر جو دوك اس كے بعد توبہ كرسیں يہ آيت تين مختلف جملوں پر مشتمل ہے ايك جملہ فَاَجْلِدُوْا ہے دوسرا ذَلَالَتَقْبَلُوْا تيسرا اَوَّلَتِلَآئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ امام شافعى نے ان ميں سے جملہ لا تقبلوا كو جملہ فَاَجْلِدُوْا سے منقطع كر ديا ہے باوجود كېھ دو توباب هم معلوف عليه و معلوف ميں اور جملہ اُولٰٓئِكَ هم الْفٰسِقُوْنَ كے عطف جملہ و لا تقبلوا پر قرار ديا ہے حالانك پہلا جملہ اس ميہ خبر يہ ہے اور دوسرا فعليه انشاء ميہ پھر انہوں نے انشاء كو ان دونوں كى طرف مصروف كيا ہے اور فَاَجْلِدُوْا كا انشاء سے كوئى تعلق باقى نہيں ركھا اور اپنى رائے پر دليل يوں لائے ہيں كہ جب كوئى شخص تهمت زنا كے كے بعد توبہ كر ليتا ہے تو اس كى شہادت قبول ہوتى ہے اور اس پر عدم فسق كا حكم جارى ہوتا ہے اس ليے انشاء كا تعلق پچھلے دونوں جملوں يعنى شہادت نہ قبول كرنے اور فاسق ہونے كے ساتھ ہوا اور چوتھى فَاَجْلِدُوْا سے و لا تقبلوا كا تعلق كاٹ ديا گيا اس ليے انشاء كو اس سے تعلق نہ رہے گا اور سبب اس كا يہ ہے كہ اگر ان دونوں جملوں ميں بھى عطف باقى ركھا جاتا تو توبہ كے بعد فاؤف سے حد ساقط ہو جاتى ہے كيونكہ انشاء ان كے نزديك كل كى طرف مصروف ہوتا تو فَاَجْلِدُوْا كى طرف مصروف ہونے سے حد كا اٹھ جانا لازم آتا اس ليے فَاَجْلِدُوْا كو و لا تقبلوا سے منقطع كر ديا گيا غرضكہ شافعى كے نزديك توبہ سے عدم قبول شہادت اور فسق ساقط ہو جاتے ہيں اور حد ساقط نہيں ہوتى اور يہ مذہب نہایت بعيد ہے اس ليے كہ فَاَجْلِدُوْا اور و لا تقبلوا بطور جرح تهمت زنا كے واقع ہوتے ہيں كيونكہ صيغہ امر كے ساتھ واقع ہوتے ہيں اور حكم وقت كو اللہ نے يہ حكم ديا ہے كہ جو كوئى محصنہ عورت پر زنا كى تهمت كرے تو تم اس پر حد جارى كرو اور اس كى گواہى قبول مت كرو پس شہادت كا رد كرنا بھى تهمت كى جزاء ہے اور حد كى تميم كے ليے واقع ہے اور شافعى كے قول كے مطابق ايسا نہيں ہو سكتا اَوَّلَتِلَآئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ جملہ مستانفہ ابتدا ميہ ہے اور مقام جزا ميں واقع نہيں ہے اور انشاء صرف اسى طرف مصروف ہوتا ہے۔

اع ومن صور بيان التغير ما اذا قال لفلان على الف ودية فقله على يفيده الوجوب

وهو بقوله ودية غيره الى الحفظ مع وقوله اعطيتنى واسلفتنى الف فلم اقبضها

من جملة بيان التغير مع وكذا لو قال لفلان على الف زيو فمع وحكم بيان

التغير انه يصح موصولا ولا يصح مفصولا

شرح اور بيان تغير كے قبيل سے يہ بھى ہے كہ فلان شخص كے ميہ ذمے ہزار روپے بطور امانت ہيں۔ پہلے على سے وجوب ثابت ہوا تھا كہ ہزار واجب الادا ہيں مگر ودية كہنے نے اس كلام كو حفاظت كى طرف متغير كر ديا۔ مثلاً ع ايے ہى يہ كہنا بھى كہ ديے تو نے مجھ كو يا بطور سلم كے سپرد كئے تو نے مجھ كو ايك ہزار روپے پس ميں نے ان پر قبضہ نہيں كيا بيان تغير يہ كيونكہ اعطيتنى اور اسلفتنى سے قبضہ ثابت ہوتا تھا فلم اقبض كہ اسكو بلديا مثلاً ع ايسا ہى اگر كہا كہ فلان شخص كے ميہ ذمے ايك ہزار روپے كھوٹے ہيں اس ميں بھى زيو ف بڑھانے سے تغير اگيا كيونكہ على الف كہنے سے نظام ہزار كھرے روپے واجب ہوتے تھے كيونكہ رواج ايسا ہى ہے پس جب كھوٹے

کا لفظ کہہ یا تو وہ بات بدل گئی تنبیہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ شرط مؤخر کو بیان تغیر کہتے ہیں اور شرط مقدم حقیقہ کے نزدیک بیان تغیر نہیں رہی حال اشتنا یعنی خلاصہ کرنے کا ہے۔ مثلاً حکم بیان تغیر کا یہ ہے کہ وہ موصولاً درست ہے مفسولاً درست نہیں کیونکہ ایسے کلام بغیر مستقل ہوتے ہیں جو اپنے ماقبل کے بدون معنی کا قائلہ نہیں دے سکتے مثلاً اگر کوئی کہے کہ مجھ پر زبرد کے دس روپے ہیں اور ایک مہینہ کے بعد کہہ دے مگر تین یا تین سے کم تو کلام کب صحیح مانا جائے دوسری وجہ یہ ہے کہ بیان تغیر لفظ کو معنی ظاہر سے پھیرنے کیلئے قرینہ ہے اور قرینہ کا ذوی الغمہ سے استعمال میں مقابل ہونا ضرور ہے تیسرے اگر بیان تغیر کا مفسول ہوتا تو کاموں میں بڑی پریشانی بڑھ جائے جس جھوٹ کا یقین اٹھ جائے کیونکہ ہر خبر میں احتمال اشتنا کا ہے پس اگر عموم فی الواقع حق ہوگا تو احتمال کذب کا بوجہ اشتنا کے باقی رہے گا اور اگر فی الواقع کذب ہوگا تو بوجہ اشتنا کے صدق کا احتمال باقی رہے گا۔ اور اسی طرح صحیح و فاسد اور عقد نکاح اور طلاق کا بھی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ سب میں اشتنا نے تغیر کا احتمال رکھا ہوگا چرچھے اگر تاخیر اشتنا کی جائز نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ حضرت الہی کو یہ حکم نہ دیتا خذ بیدک ضعفاً فاضوب بہ۔ ولا تمنعثن یعنی تو اپنے ہاتھ میں سینکوں کا مٹھالے اور اس سے ماروے اور قسم میں جھوٹا نہ ہو اس قصے کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت ایوب اپنی زوجہ پر کسی وجہ سے خفا ہو گئے اور قسم کھائی کہ صحت کے بعد اس کو تلو لکڑیاں ماروں گا جب ان کو صحت ہو گئی تو اللہ نے قسم پوری ہونے کے لئے یہ حیلہ بتا دیا اگر اشتنا کی تاخیر صحیح ہوتی تو بجائے سینکوں کے مارنے سے اشتنا قسم کے باطل کرنے کیلئے اولیٰ ہوتا اور پھر بڑی کوئی حاجت نہ رہتی۔ پانچویں ترمذی نے ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا من حلف علی یمن فرائ غیبی ہا خیر! منہا فلیکفر عن یمینہ ویفعل یعنی جو شخص حلف کرے کسی یمن پر پھر دیکھے اسی کے خلاف کو بہتر نہ کرے اور دے اپنی یمن کا اور پچھائے کہ وہی کرے جو بہتر ہے آنحضرت نے قسم کا مخلص کفارے کو قرار دیا اگر اشتنا کی تاخیر مستثنیٰ منہ سے صحیح ہوتی تو آپ اس کو بھی قسم کا مخلص قرار دیتے اور جب کوئی قسم سے خلاصی حاصل کرنا چاہتا تو اس وقت انشاء اللہ تعالیٰ کہہ لیتا اور قسم باطل ہو جاتی اور کفارہ لازم نہ آتا اگرچہ ابن عباسؓ سے اس کے خلاف میں کئی روایات مروی ہیں ایک یہ ہے کہ تاخیر ایک ماہ تک درست ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ ایک برس تک تاخیر درست ہے اور تیسری روایت میں ہے کہ تاخیر مدت العمر کے لئے درست ہے اور حسن بصری کہتے ہیں کہ جب تک مجلس نہ بدلے تو اشتنا کی تاخیر درست ہے مگر اول تو ان روایات کے ثبوت میں کلام ہے اور اگر صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ اجماع کے خلاف ہے اور خاص کر پیغمبر علیہ السلام کی منشا کے اور حق یہ ہے کہ ان کا قول تاویل طلب ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر بات میں انشاء اللہ کہنا بھول جائے تو کلام سابق کا اعادہ کر کے انشاء اللہ اس سے ملادے اور یہی تاویل حسن بصری کے قول کی سمجھی جا چاہئے۔

اع ثم بعد ہذا مسائل اختلف فیہا العلماء انہا من جملة بیان التیغیر فقصہ بشرط الوصل او من جملة بیان التبذیل فلا تصحہ وسیاتی طرفی منہا فی بیان التبذیل

ع فصل واما بیان الضرورة مع فمثالہ فی قوله تعالیٰ وورثہ ابواہ فلا مہ

الثلث اوجب الشرکۃ بین الابوين ثم بین نصیب الام فصار ذلک بیان لنصیب

الاب مع وعلى هذا قلنا اذا بينا نصيب المضارب وسكتنا عن نصيب رب المال صحیح
الشركة مع وكذلك لو بينا نصيب رب المال وسكتنا عن نصيب المضارب كان بياننا مع
وعلى هذا حكم المزارعة مع وكذلك لو اوصى لفلان وفلان بالثمن بين نصيب
احدهما كان ذلك بياناً لنصيب الآخر مع ولو طلق احدى امرأته ثم وطئ احد كان ذلك بياناً
للطلاق في الآخر مع

ش ۴ اس کے بعد چند مسئلے ایسے ہیں کہ صاحبین کے نزدیک بوجہ بیان تغیر ہونے کے بشرط وصل ان کا لانا درست ہے
اور بوجہ بیان تبدیل ہونے کے امام ابوحنیفہ کے نزدیک موصول بھی درست نہیں کچھ طریقے اس کے بیان تبدیل میں مذکور ہوں گے
ش ۵ بیان ضرورت اسے کہتے ہیں کہ کوئی لفظ تو ایسا نہ بولا گیا ہو جو اس بیان پر دلالت کرے مگر مقتضائے کلام کی ضرورت سے
وہ بیان حاصل ہو ش ۶ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کے والدین اس کے مال کے وارث ہوں
تو مال کا حصہ ایک ثلث ہے یہاں باپ کے حصے کا صراحت بیان نہیں مگر بوجہ ضرورت اقتضائے کلام کے معلوم ہو گیا کیونکہ حصہ
میراث انہیں دونوں میں ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ان دونوں میں سے ماں صرف ایک ثلث کی مستحق ہے پس گو کہ دو ثلث کی نسبت
سکتی ہے لیکن چونکہ حصہ میراث ان ہی دونوں میں تھا یہ سکت ہی بیان ہے اور اس امر کا کہ دو ثلث باقی ماندہ کا مستحق باپ
ہے یا مثلاً وَطَعَاكَ الَّذِي يَنْتُزِعُ عَنْكَ الْكِتَابَ حَلَّ مَخِيْنٍ کے ذرائع کی حرمت کا بیان ہے اس لئے کہ اس زمانے میں مسلمان راہل
کتاب کے ذرائع سے پرہیز کرتے تھے جب اہل کتاب کے ذرائع کی حلالیت کی تخصیص فرمائی گئی تو بحکم ضرورت مشرکین کے
ذرائع کی حرمت ثابت ہو گئی یا مثلاً وَلَا يَجْعَلْ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا بِمَا اَنْتُمْ مِّنْهُنَّ شَيْئًا اَلَا اَنْ يَّخَانَا اَلَا يُقِيْمُ اَحْذَاذَكَ اللّٰهُ فَاِنْ
خِفْتُمْ اَلَا يُقِيْمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهَا بِنْتٌ مِّنْ عَوْرَتِكُمْ كُودٍ سے کچھ بھی واپس لینا تمہیں
جائز نہیں ہے مگر جبکہ دونوں کو خوف ہو کہ ہم حدود اللہ یعنی احکام خدا پر قائم نہ رہ سکیں گے تو اگر تمہیں (اے مسلمانوں) ڈر ہو کہ خدا
کی حدود پر وہ قائم نہ رہ سکیں گے تو اگر عورت مرد کو کچھ دے کہ اپنا بیچیا چھڑا لے تو اُن میں سے ان دونوں کو گناہ نہیں اللہ تعالیٰ نے خلع کی حالت
عورت کے فعل کو تو بیان کر دیا ہے کہ وہ مرد کو کچھ دیکر طلاق لے لے مگر زوج کے فعل سے سکت فرمایا یہ نہیں کہا کہ وہ کیا کرے سالانہ
اس کا فعل ضروری ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا فعل وہی ہے جو پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی طلاق دینا کما قال اللہ تعالیٰ
اَلطَّلَاقُ مَرْتَاتٍ فَاِمْسَا لِفِيْكُمْ مِّنْ اَوْ تَنْسَرُ حَيْثُ بِرَحْسَانَةٍ یعنی طلاق دو بار کر کے ہے پھر اگر اس کے بعد رکھا جاوے تو
خوش خونی کے ساتھ رکھے یا حسن سلوک کے ساتھ نصحت کرنے ش ۷ اسی قیاس پر علمائے حنفیہ نے حکم دیا ہے کہ شرکت مضاربت میں جب ہذا
کا حصہ نفع میں بتلادیا کہ مثلاً آدھا ہے یا تہائی ہے اور رب المال کا حصہ نہیں بتلایا تو بوجہ ضرورت اقتضائے کلام کے رب المال کا حصہ
نود معلوم ہو جائے گا کہ مضارب کے حصے سے جو باقی بچ رہا وہ حصہ رب المال کا ہے ش ۸ اسی طرح اگر رب المال کا حصہ مثلاً آدھا یا زیادہ بیان کر دیا
تو جو باقی رہا وہ حصہ مضارب کا ہوگا مثلاً ۴ اور ایسا ہی حکم مزارعت کا ہے کہ کاشتکار کا حصہ جب مذکور ہو تو جو باقی رہا وہ مالک زمین کا
ہوگا ش ۹ اسی طرح اگر کسی شخص نے دو آدمیوں کے واسطے ایک ہزار روپے کی وصیت کی اور اسیں سے ایک کا حصہ مثلاً تین سو روپہ بیان

کیا تو بلاؤ کرو دوسری کس سے سوئیں گے۔ مثلاً اور اگر کسی شخص نے کہا کہ میری دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق ہے معین نہیں کیا پھر ایک کے ساتھ صحبت کی تو اس سے معلوم ہو جائے گا کہ مطلقہ دوسری زوجہ ہے نہ وہ عورت جس سے صحبت کی ہے کیونکہ علیٰ حالِ مسلمان کا اس بات کو نہیں چاہتا کہ وہ مطلقہ بائنے کے ساتھ صحبت کرے ہاں اگر طلاق رجعی ہوگی تو عورت کے ساتھ صحبت کرنا اس بات کا بیان نہیں قرار پاسکتا کہ دوسری مطلقہ ہے کیونکہ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ خاص اسی کو طلاق دے کر رجعت کر لی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے کیونکہ شرع نے بطور استیجاب کے اس بات کی طرف دعوت کی ہے اور مسلمان کے حال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے اجابت کی ہوگی۔

ع بخلاف الوطی فی العتق المبہم عند ابی حنیفۃ لان حل الوطی فی الاماء ینتبت بطریقین فلا یتعین جہۃ الملك باعتبار حل الوطی **ع فصل** واما بیان الحال **ع** فمثال فیما اذا ارأى صاحب الشرع امیرا معاینة فلم ینہ عن ذلک کان سکونہ بمنزلة البیان انه مشروع **ع** والشفیع اذا علم بالبیع وسکت کان ذلک بمنزلة البیان بانہ راض بذلک **ع** والیکوالبالغة اذا علمت بتزویج الولی وسکت عن الرد کان ذلک بمنزلة البیان بالرضاء والاذن **ع** والمولی اذا ارأى عبده یدبیر ویشترى فی السوق فسکت کان ذلک بمنزلة الاذن فیصیر ما ذونا فی التجارات **ع** والمدعی علیہ اذا نکل فی مجلس القضاء یكون الامتناع بمنزلة الرضاء بلزوم المال بطریق الاقرار عندہما **ع** وبطریق البذل عند ابی حنیفۃ

مثلاً یعنی طلاق مبہم کا حکم حق مبہم سے بدلے یعنی اگر کسی شخص نے اپنی مملوکہ کنیزوں میں سے ایک غیر معین کو آزاد کر دیا پھر انہیں سے ایک سے صحبت کی تو اس دوسری غیر موطوءہ کو آزاد نہیں سمجھا جائے گا امام اعظمؒ کے نزدیک کیونکہ اموالینی مملوکہ کنیزوں میں صحبت کی حلت دو طریقے سے ثابت ہوتی ہے ایک ملکیت سے اور دوسرے آزاد کر دینے کے بعد اس کے ساتھ نکاح کر لینے سے پس حلت جماع کے واسطے صرف ملک ہی متعین نہ ہوگی مثلاً ۲ بیان حال یہ ہے کہ محکم کا حال مراد پر دلالت کرے یعنی متکلم کے طرز سے یہ بات ثابت ہو کہ وہ جو اس فعل کو دیکھ کر خاموش رہا تو وہ اس کو قابلِ مداخلت کے نہیں سمجھا تھا بلکہ ۳ کی رضا مندی ایسے فعل کے سکوت سے ثابت ہوتی ہے گو اس نے زبان سے کوئی لفظ رضا مندی کا نہ کہا مگر اس کی زبان سے رضا مندی پر دلالت کرتی ہے پس یہ ایسا سکوت ہے کہ حال متکلم کی دلالت کی وجہ سے بیان واقع ہوتا ہے مثلاً ۴ جیسے شارع نے کام یا لین دین کو اپنے سامنے ہوتے دیکھا اور اس سے نہ وہ کا شارع کا سکوت فرمانا بیان ہے اس امر کا کہ یہ عمل مشروع ہے اور ایسے کا سکوت اجابت کے حکم کا قائم مقام مانا جائیگا۔ پس نبی علیہ السلام کے سامنے کسی کام کا کیا جانا اور آپ کا اس سے روکنا اس کا

مشروعیت کی دلیل ہے کیونکہ آپ کی شان کے یہ خلاف تھا کہ آپ کسی ناجائز کام کو کرتے دیکھتے اور اس سے منع نہ کرتے آپ مخلوق کو حق کی طرف دعوت کرنے کے لئے مبعوث ہوئے تھے تو آپ کا خاموش رہنا اس فعل کی مشروعیت کی دلیل ہے اور آپ کے مقرر رکھنے سے اس کا جواز ثابت ہوگا کیونکہ آپ برسے کام میں کسی آدمی کو مبتلا دیکھ کر خاموش ہیں رہ سکتے تھے اور اسی قبیل سے ہے صحابہ کا بھی کسی معاملے میں سکوت اختیار کرنا بشرطیکہ انکار کرنے کی قدرت رکھتے ہوں اور وہ شخص بھی مسلمان ہو جس کے فعل کو دیکھ کر انہوں نے سکوت اختیار کیا ہے چنانچہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے ایک کینیز خریدی اور اس کے اولاد خریدار سے ہوئی چہرہ کینیز کسی اور کی لگی اور یہ قبیضہ حضرت عمر کے پاس پہنچا آپ نے وہ کینیز مالک کو دلوادی اور خریدار کو حکم دیا کہ اولاد کی قیمت مالک کو دے تاکہ اولاد آزاد ہو جائے مگر جو منافع خریدار نے اس عرصے میں اولاد کے بدن اور پونڈی سے حاصل کئے تھے اس کی بابت کوئی حکم نہیں دیا اور یہ قبیضہ حضرت سہمی کے مقررے سے ملے ہوا اور دوسرے صحابہ نے بھی سنا اور دیکھا مگر کسی نے ان کے منافع کے متعلق کوئی بات نہ کہی تو ان کے سکوت سے مستفاد ہوتا ہے کہ ولد معذور کے منافع کا تادان باپ پر لازم نہیں آتا اگر ولد معذور کے منافع بری کاموں بھی مشتری پر لازم آتا اور صحابہ اس کے حکم دینے سے سکوت کر جاتے تو یہ کہنے کا موقع ملتا کہ انہوں نے دیدہ و دانستہ ایک واجب بات کو ضرورت کے وقت چھپایا اور اس سے انہیں گناہ لازم آتا لہذا وہ گناہ سے محفوظ ہیں شیخ ۳۴ اور شفیع نے حق شفعہ والی جاملہ کو فروخت ہوتے دیکھا اور کچھ دے کہا تو یہ خاموش رہنا بیان ہے شفیع کے رضامند ہو جانے کا بھی اگر شفعہ طلب کرے گا تو دعویٰ سنا جائے گا کیونکہ طلب شفعہ سے سکوت کرنا اعراض پر دلالت کرتا ہے شیخ ۳۵ اور باکرہ عورت نے سنا کہ ولی نے اس کا نکاح پرٹھا دیا اور اس نے رد نہیں کیا تو اس سے اسکی رضامندی اور اجابت ثابت ہوگی کیونکہ اس کو ایسے موقع پر اختیار ہے کہ انکار کر دے اگرچہ قیاس یہ بھی چاہتا ہے کہ سکوت اس کی نارضا مندی پر بھی دلالت کرے مگر تجربے سے ثابت ہوا ہے کہ عورت کا سکوت

ہمیشہ رضامندی اور اذن کے موقع پر بوجہ شرم کے رہتا ہے اور انکار کے موقع پر ایسا نہیں ہوتا اور حائضہ اس کی حدیث سے بھی ہوتی ہے چنانچہ بخاری و مسلم نے ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کس طرح ہے اذن کنواری عورت کا آپ نے فرمایا کہ اذن اس کا یہ ہے کہ چپ رہے۔ شیخ ۳۶ اور مالک نے اپنے غلام کو بازار خرید و فروخت کرتے دیکھا اور خاموش رہا تو اس خاموشی سے اذن ثابت ہوگا اور وہ غلام تھا کہ اس میں ماذون سمجھا جائے اگر یہ سکوت اذن نہ سمجھا جائے تو غلام اور جو اس سے معاملہ کرتے ہیں دھوکے میں پڑ جائیں زفر اور امام حاشفی کہتے ہیں کہ مالک کے سکوت سے رضا مندی ثابت نہیں ہو سکتی اس لئے کہ کبھی سکوت رضامندی کی وجہ سے ہوتا ہے

اور کبھی نہایت خشکی اور نفرت کے سبب نے کبھی غلام کو حقیر اور بی وقعت جان کر مالک خاموش رہتا ہے پس جبکہ سکوت امتی باتوں کا احتمال رکھتا ہے تو صرف رضا مندی کو محبت قرار دینا درست نہیں ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مالک کا سکوت رضامندی پر عمل نہ کیا جائے تو غلام اور اُس سے معاملہ کرنے والے دھوکے میں پڑ جائیں اور دھوکہ دین میں عمام ہے کیونکہ اس سے ضرر ہو نہتا ہے پس دھوکے کا دفع لزما ضرور ہے اس ضرورت سے اس کے سکوت کو بیان قرار دیا اور بخاری نے اذن کے سمجھا لیا اور ایسا بہت کم واقع ہوتا ہے کہ کوئی آدمی اپنے ماتحت پر خشکی کی وجہ سے اس کو اپنی منشا کے خلاف کام کرنے سے منع نہ کرے بلکہ زیادہ تر یہی ہے کہ جب اسکے فعل سے خوش ہوتا ہے تو اس کو منع کو دیتا ہے اور طرانت بھی بتاتا ہے اس لئے ابو حنیفہ نے جانب رضا کو ترجیح دے کر یہ قرار دیا کہ جب لی مالک اپنے غلام کو کام کرتا دیکھے اور خاموش رہے تو اس کی رضامندی پر دلیل ہے شیخ ۳۷ اور مدنی علیہ نے جب مجلس قضائیں تم سے رکھا تو یہ قسم سے باز رہنا گویا مال دینے پر راضی ہو جانا ہے بطور اقرار کے صاحبزین کے نزدیک شیخ ۳۸ اور بطور غرض کر کے اور دینے

کے ام اعظم کے نزدیک وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسا کہ قسم سے باز رہنا چھوٹی قسم سے احتراز کرنے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح نفس قسم سے احتراز پر بھی دال ہے اسی وجہ سے چھ چیزوں میں ام اعظم کے نزدیک اختلاف جاری نہیں ہوتا اور صاحبین کے نزدیک جاری ہوتا ہے کیونکہ بذل ان اشیاء میں جاری نہیں ہوتا یہاں تک کہ اگر کسی عورت پر مرد دھوئے کرے کہ یہ میری ملک نکاح میں ہے اور عورت جواب دے کہ میرے اور اس کے درمیان نکاح منعقد نہیں ہوا تھا میں نے تو اپنے نفس کو اس کے لئے بذل کر دیا تھا۔ تو عورت کے بذل کو عمل نہ ہو گا حالانکہ اقرار ان اشیاء میں عمل کرتا ہے۔

اع فالجاصل ان السکوت فی موضع الحاجة الی البیان بمنزلة البیان وبهذا الطريق

قلنا الاجماع ینعقد بنص البعض وسکوت الباقین مع فصل واما بیان العطف

فمثل ان تعطف مکیلا او موزونا علی جملة لمجملة یكون ذلك بیانا للجملة

المجملة مع مثاله اذا قال لفلان علی مائة ودرهم او مائة وقفیز حنطة کان

العطف بمنزلة البیان ان کل من ذلك الجنس

مثلاً حاصل یہ ہے کہ چنان بیان کرنے کی ضرورت ہو وہاں خاموش ہو جانا بمنزلة بیان کے ہے اسی واسطے علمائے غنیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی عمل کے ہونے کے وقت بعضی مجتہد یا اہل حل و عقد اس کا حکم دیں اور دوسرے خاموش رہیں تو اجماع منعقد ہو جاتا ہے اور ایسا اجماع سکوتی کہلاتا ہے اور رد کرنے کی مدت تین دن ہیں کہ اس عرصہ میں اس امر میں غور و خوض کر لینے کے بعد بھی خاموش رہیں اور کوئی مذہب پیدا نہ کریں تو سکوت ان کی رضا مندی سمجھا جائے مگر اکثر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ تا مل وغور کرنے کے لئے کوئی مدت مقرر نہیں ہے بلکہ اتنا عرصہ گذر جانا چاہیئے جس سے معلوم ہو جائے کہ اگر کسی کو اس رجحان میں خلاف ہوتا تو ضرور اس کی طرف سے اس عرصہ میں ظاہر ہو جاتا مگر امام شافعی مطلق سکوت کو رضا مندی کی دلیل نہیں سمجھتا کہ نزدیک سکوت سے رضا مندی مستفاد ہونے کے لئے کوئی قرینہ قاطع ایسا ہونا چاہیئے کہ جو موافقت پر دلالت کرتا ہو مثلاً اکثر متنبہ وہ حادثہ واقع ہوا اور باقی اہل اجتہاد اس سے سکوت کرتے اور رد کرتے تو یہ سکوت البتہ موافقت کی دلیل ہو گا ورنہ کبھی تعظیم کی وجہ سے اور کبھی دباؤ اور خوف اور تنقید کی وجہ سے اور کبھی تا مل وغور کرنے کی وجہ سے سکوت کیا جاتا ہے باوجودیکہ اس کام پر رضا مندی نہیں ہوتی یہی مذہب عیسیٰ بن ابان منفی اودقاصی ابو جبر باقلانی کا ہے چنانچہ ایک بار حضرت عمر کے پاس مال بیچ گیا تھا آپ نے صحابہ سے صلاح پوچھی کہ اس کو کیا کرنا چاہیئے انہوں نے مشورہ دیا کہ اس کو وقت حاجت تک روک رکھنا چاہیئے حضرت علی بھی اس وقت موجود تھے مگر کچھ بولے نہیں جب ان سے دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ میرے نزدیک اس کو مسلمہ فز پر تقسیم کر دینا مناسب ہے اور اس باب میں ایک حدیث بھی بیان کی حضرت عمر نے یہی کیا دیکھو علی خاموش بیٹھے دوسرے صحابہ کی باتیں سنتے رہے مگر ان کی رائے اور فقی جو ان کے دیالیت کر نیکی بعد کھلی دہ دے اور خوف و دہشت کی وجہ سے سکوت ہونے کی مثال یہ ہے کہ ابن عباس مسلمہ مولیٰ میں حضرت عمر کے مخالف تھے مگر ان کی ہیبت کی وجہ سے ان کے سامنے اپنی رائے کا اظہار نہ کر سکے حضرت عمر کے بعد انہوں نے اپنے اختلاف کا اظہار کیا اور کہہ کر کے سامنے میں لڑکا تھا ان کی ہیبت کی وجہ سے حرات نہ ہوئی اور باقی تمام صحابہ حضرت عمر کی رائے کے ساتھ اتفاق رکھتے تھے مولیٰ یہ ہے مثلاً ایک عورت مری اس نے شوہر اور ماں اور سگی

بہن چھوڑی تو عامہ کے نزدیک مسئلہ کچھ سے ہے پھر کچھ سے آٹھ کی طرف عمل کر جائے گا اور ابن عباسؓ کے نزدیک شوہر کو نصف تین کا پانچے گا اور مال کو تہائی دو کا اور باقی تمام بہن کو ملے گا وہ کہتے تھے کہ مال میں دو نصف ایک شدت نہیں ہے یعنی جب مال میں سے نصف اور نصف نکلیا جائے گا تو پھر ثلث کہاں باقی رہے گا جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ کسی کی تعظیم و تقیہ کی وجہ سے حق کو چھپانا مستحق ہے اور جو بات خلاف ہو اس سے سکوت نہ کرنا حرام ہے اور صحابہ عدالت سے متصف تھے تو ان کی شان سے یہ بعید ہے اگر امر حق کو چھپانے کے ساتھ وہ متہم ہوں تو اس کا ایسا خراب نتیجہ نکلے کہ اس کا تدارک ممکن نہ ہو اور کسی شرعی بات اور شرعی مسئلے میں وثوق نہ رہے کیونکہ قرآن و حدیث ان ہی کے ذریعہ سے حکم دینے میں اور حضرت علیؓ نے جو فتوے میں سکوت کیا تو ممکن ہے کہ وہ سکوت اس وجہ سے ہو کہ وہ صحابہ کے فتویٰ کو اچھا جانتے ہیں مگر حدیث کا جملہ ادا کرنا بوجہ قیل و قال سے بچنے اور رعایت حسن و ثناء و عدل کے لحاظ سے زیادہ بہتر ہو علاوہ اس کے حق بات کا اظہار عند السوال واجب ہے اور جب تک حضرت علیؓ سے سوال نہیں کیا گیا تو ان کو بولنا ضرور نہ تھا یا اس لئے وہ خاموش رہے کہ جو لوگ بحث کر رہے تھے وہ خود مجتہد تھے تو حضرت علیؓ نے خیال کیا کہ ان کی رائے میں جیسا مناسب معلوم ہوگا اس کے مطابق عمل کریں گے اور اس میں کسی قسم کی حرمت نہیں اور ابن عباسؓ سے جو روایت کی ہے وہ مؤثرین معقین کے نزدیک جمع نہیں گو طحاوی وغیرہ نے اس کو بیان کیا ہے کہ مکرر محققین نے اس میں کئی طرح کے عیب نکالے ہیں حضرت عمرؓ جیسے حق شنو آدمی بہت کم پیدا ہوتے ہیں وہ تو عبد اللہ بن عباسؓ کی باتوں کو بڑے آدمیوں کی باتوں سے بھی زیادہ قبول کرتے تھے اور ان سے مشورہ لیتے تھے پھر ان پر حضرت عمرؓ کی طرف سے ہیبت کیوں ہوتی جیسا کہ اس روایت سے ظاہر ہے جو بخاری نے تفسیر سورہ اذاجاد نصر اللہ میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ مجھے بڑے بڑھے بدریوں میں بٹھا یا کرتے تھے ان میں سے بعض کو یہ امر ناگوار گذرے اور عمرؓ سے کہا کہ ایسے تو ہمارے بچے ہیں اس کو ہمارے ساتھ ہمارے برابر بٹھاتے ہو حضرت عمرؓ نے کہا کہ یہ وجہ فضیلت علیؓ سے ہے۔ اہل اخیر الحدیث اور مسئلہ مولیٰ میں تو حضرت عمرؓ نے صحابہ سے مشورہ کیا تھا اپنی کوئی رائے بیان نہیں کی تھی جس کی مخالفت سے ابی عباسؓ ڈرتے پھر سب کے مشورے سے جو بات قرار پائی اس پر عمل درآمد ہوا اور جو دلیل ابن عباسؓ کی طرف سے مولیٰ کے رد کی بیان کی گئی ہے وہ بھی نامعقول ہے کیونکہ مولیٰ کے قائلین نے دو نصف اور ایک ثلث کے واسطے کب کہا تھا تا کہ ان پر اعتراض وارد ہو سکے بلکہ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اللہ نے سہام کو اس طرح نہیں کیا ہے پس سہم ہر ایک کا کم کرنا چاہیے تاکہ دو نصف اور ایک ثلث لازم نہ آئے پس جس چیز کے ساتھ اپنا روکیا جاتا ہے وہی انکے لئے حجت ہے پس ایسا اور نہ صار و عبد اللہ بن عباسؓ کی طرف سے بعید ہے اور حق یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی طرف ایسے قول کی نسبت کرنا گویا اپنا پیرا فرما کرنا ہے۔ ثنیۃ بیان عطف اس طرح ہے کہ مثلاً کسی مکیلی یا وزنی چیز کو کسی جملہ محل پر عطف کریں یہ معطوف کیلی یا وزنی معطوف علیہ محل کا بیان ہو جائیگا اور یہ بیان طول کلامی کے دفع کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے مگر خاص ان ان موقعوں پر جہاں سکوت کرنا متعارف ہے تو ایسے موقع پر سکوت کرنے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ بیان یہاں مراد ہے اس لئے اس کے ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہوتی یہی امر بیان مسکوت عنہ کے ثبوت کا قرینہ ہوتا ہے مکیلی ان اشیاء کو کہتے ہیں جو پیمانے میں تپ کر کیتی ہیں اور وزنی وہ ہے جو تکرر بکتی ہے مثلاً کسی نے کہا کہ فلاں شخص کا میرے ذمے ایک سوا اور ایک روپیہ ہے یا ایکس اور ایک قیصر گہیوں ہے اس کلام اور اس عطف سے معلوم ہوگا کہ تمام ایک ہی قسم ہے سب روپیہ ہیں یا سب گہیوں کے قیصر ہیں کیونکہ یہ امر متعارف ہے کہ جب کسی حد کے قیصر سے سکوت کیا جائے اور اس کے ساتھ دوسرے عدد کو مع قیصر کے عطف کے ساتھ ذکر کیا جائے تو پہلے عدد سے بھی وہی قیصر مراد ہوتا ہے جو اس کے بعد والے عدد کا قیصر ہے اور ہمیشہ ایسے موقعوں پر اعتقاد اس بات پر کیا جاتا ہے جو ربطاً ہر سمجھی بات ہو اور اس کا سمجھا جانا متعارف

بھی ہو اور یہ بات انہی چیزوں میں دیکھی گئی ہے جو اکثر معاملات میں آدمی کے ذمے ثابت ہوتی رہتی ہیں اور ایسی چیزیں وہی ہیں جو کبھی ہو یا دوزنی اور روپے پیسے بھی معاملات میں آدمی کے ذمے ثابت ہوتے رہتے ہیں تو جب ان میں سے کسی چیز پر عطف کر کے معطوف علیہ سے تیز کر حذف کر دیتے ہیں تو ذہن اس عطف اور اکثر استعمال کے قرینے سے فوراً اسی طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ معطوف میں محذوف وہی ہے جو معطوف علیہ میں تیز واقع ہوا ہے پس سرور ایک روپیہ کی تقدیر سو روپے اور ایک روپیہ ہوگی جس کو اختصار کے ساتھ ایک سو ایک روپیہ بھی کہتے ہیں مثال مذکورہ بالا میں سو کا تیز طول کلامی اور کثرت استعمال کی وجہ سے محذوف ہو گیا ہے۔

اع وكنالوقال مائة وثلاثة اثواب او مائة وثلاثة دراهم او مائة وثلاثة اعبدا
فانه بيان ان المائة من ذلك الجنس بمنزلة قوله احد وعشرون درهما مع بخلاف
قوله مائة وثوب او مائة وشاة حيث لا يكون ذلك بيانا للمائة مع واختص ذلك في
عطف الواحد بما يصلح دينا في الذمة كالملك والموزون مع وقال ابو يوسف يكون
بيانا في مائة وشاة ومائة وثوب على هذا الاصل مع فصل واما بيان التبديل وهو الشيخ

ش ۱۱ اسی طرح اگر کہا میرے پاس سو اور تین کپڑے ہیں یا سو اور تین روپے ہیں یا سو اور تین غلام ہیں ان سب میں بیان اس بات کا ہے کہ سو جو معطوف علیہ ہے وہ معطوف کی جنس سے ہے جیسے کوئی کہے کہ اکیس روپے ش ۲ بخلاف اس بات کے کہ کوئی کہے کہ مجھ پر تنو اور ایک کپڑا ہے یا تنو اور ایک بکری ہے تو ان مثالوں میں معطوف بیان معطوف علیہ کا نہ ہوگا یہاں تین متبے ہیں ایک یہ کہ معدود مفرد کا عطف معدود پر کیا جائے اور معدود مقدرات کی جنس سے ہو جیسے مائة ودرهم میں آیا ہے کہ دوسرے معدود کا ذکر معطوف میں بھی ہونا چاہیئے برابر ہے کہ مقدرات کی جنس سے ہو یا غیر مقدرات کی جیسا کہ مائة وثلاثة اعبدا میں تبصرے سے یہ کہ غیر معدود کا غیر مقدرات میں سے عطف کیا جاتے جیسے مائة وثوب ومائة وشاة میں پس پہلے دونوں مسئلوں میں معطوف بیان ہوتا ہے معطوف علیہ کا اور تیسرے مسئلے میں ایسا نہیں ہوتا ش ۳ یہ حکم بیان عطف کا خاص ہے اور اس چیز میں موجود ہیں ہونیکی صلاحیت رکھے مثلاً کیلی ہو یا دوزنی واحد سے مراد غیر مفاد ہے ش ۴ اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ سب مثالوں میں خواہ کیلی دوزنی ہوں یا نہ ہوں اسی طرح معطوف بیان معطوف علیہ کا ہوگا پس مائة وثوب ومائة وشاة میں معطوف علیہ کا بیان

معطوف ہے کیونکہ دونوں بمنزلے شے واحد کے ہیں کیونکہ دو جمعیت کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ مائة ودرهم میں ہے۔ اور امام ابو حنیفہ ۲ یہ کہتے ہیں کہ کپڑا اور بکری ان اشیاء میں سے نہیں ہیں جو اکثر معاملات میں آدمی کے ذمے ثابت ہوتی ہیں۔ کپڑا اور بکری آدمی کے ذمے نہ قرین سے ثابت ہوتے ہیں نہ بیع سے منکر خاص سلم میں ثابت ہوتے ہیں اور جبکہ کپڑا اور بکری اکثر معاملات میں آدمی کے ذمے واجب نہیں ہوتے تو ان کی ضرورت بھی متحقق نہ ہوگی اس لئے ان کا عطف قرینہ بیان کا واقع نہ ہو سکے گا پس ان مثالوں میں تنو کا معدوم رہے گا اس لئے مقررے پوچھا جائے گا کہ تنو سے کیا مراد ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس قول میں بھی لفلان علی مائة ودرهم مائة مجمل ہے اور اس کی تفسیر کی حاجت ہے جیسے اس قول میں لفلان علی مائة ودرهم مائة مجمل ہے تو ان کے نزدیک دونوں قولوں میں مقررے پوچھا جائے گا کہ سو سے کیا مراد ہے شافعی اپنے مدعا پر دلیل یوں لاتے ہیں کہ عطف کا بیانی تغایر

پر ہے اور تفسیر کا مبنی اتحاد پر ہے اسلئے دم عدم کا عطف مائتہ پر کرنے سے دہرہ مستلوی تفسیر نہیں ہو سکتا پس اس قول میں مائتہ سے مراد دہرہ نہیں ہو سکتے جواب اس کا یہ ہے کہ ابو حنیفہ معطوف کو معطوف علیہ کے مد کی تفسیر نہیں قرار دیتے بلکہ مراد ان کی یہ ہے کہ معطوف علیہ کے تفسیر سے اس وجہ سے کوت کیا گیا ہے کہ معطوف اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اس کی جنس سے ہے اور یہ امر فائز کے متناقی نہیں ہے بعض اساتذہ ایسے مواد میں لفظ علی مائتہ دہرہ معطوف کے معطوف علیہ کا بیان ہونے پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ اگر کسی عدد پر ایک ایسے عدد کا عطف کیا جائے جس کے ساتھ تمیز و تفسیر موجود ہو اور معطوف علیہ کا تمیز و تفسیر محذوف ہو تو معطوف علیہ کا تمیز و تفسیر متعارف ہے یعنی وہی پہلے عدد کا تمیز و تفسیر مانا جاتا ہے جو دوسرے عدد کا ہے جیسے کہ مائتہ وثلاثۃ اقواب تو تین کپڑے بالالتحاق سو کا بیان ہوں گے اور تین اور پرتو کپڑوں کا اقرار سمجھا جائے گا اور اگر معطوف علیہ پر بجائے عدد کے ایسی چیز کا عطف ہو جس کی تقدیر عدد کے ساتھ یا وزن کے ساتھ کی جاتی ہے جیسے درہم اور قنیز تو عدد کی مشابہت کی وجہ سے وہی تفسیر بیان معطوف علیہ کا قرار پائے گا جو معطوف کا تفسیر و بیان ہے اور قرینہ اس پر معطوف ہو گا مثلاً کسی نے کہا افلان علی مائتہ ودرہم او مائتہ وثلثۃ حنظلہ سو پہلی مثال میں تلو سے بھی سو درہم مراد اہوں گے اسی طرح دوسری مثال میں تلو سے تلو قنیز گیہوں مقصود ہوں گے یعنی ایک تلو ایک درہم اور ایک تلو ایک قنیز گیہوں کا اقرار ہو گا جیسا کہ تلو اور تین کپڑوں کے اقرار میں اور اگر معطوف کوئی ایسی چیز ہو جس کی تقدیر عدد کے ساتھ نہ ہوتی مثلاً ایک شخص کہے کہ علی مائتہ وثلثۃ اقواب یعنی مجھ پر تلو اور تین کپڑے یا تلو اور بکری ہے تو کپڑا اور بکری تلو کا بیان نہ ہوں گے کیونکہ کپڑے اور بکری کو عدد سے مشابہت نہیں اس لئے ان کو اقوال ذیل پر قیاس نہیں کر سکتے علی مائتہ وثلثۃ اقواب او مائتہ وثلثۃ درہم یعنی فلاں کے مجھ پر تلو اور تین تھان ہیں یا تلو اور تین درہم ہیں ثلث یعنی بیان تبدیل کا نام نسخ ہے لغت میں نسخ کے معنی زائل کرنے اور نقل کرنے کے ہیں تناسخ ارجاع اسی سے ماخوذ ہے کیونکہ معتقدین تناسخ کا عقیدہ یہ ہے کہ روح ایک بدن سے دوسرے بدن میں انتقال کرتی ہے علمائے اسلام کے نزدیک یا ان کی اصطلاح میں نسخ اس امر کو کہتے ہیں جو کسی حکم کی انتہائی مدت پر دلالت کرے اور یوں بھی تعریف کی جاتی ہے کہ ایک زمانے کے بعد ایک شرعی دلیل کا دوسری دلیل شرعی پر وارد ہونا اس طرح کہ دوسری دلیل کا جو حکم شرعی ہے اس کے خلاف کو چاہتی ہو جو چونکہ دلیل ناخ ایک زمانے کے بعد یعنی تاخیر کے ساتھ وارد ہوتی ہے اس لئے نسخ تخصیص نہیں ہو سکتا بہر صورت مراد نسخ سے یہ ہے کہ ایک چیز سے حکم کا تعلق مثبت یا مرتفع ہو رہا ہے حکم میں تغیر نہیں آیا اس کے تعلق میں تغیر آجاتا ہے کیونکہ نسخ کے معنی یہ ہیں کہ کسی چیز سے متعلق ہونا مصلحت قدیم کا بوجب اقتصائے وقت کے جیسے ابتدائے اسلام میں ترک قتال مصلحت تھا اسی واسطے آیت لکم دینکم ولی دین یعنی تم کو تمہارا دین اور مجھ کو میرا دین نازل ہوئی اور بعد قوت اسلام کے مصلحت قتال میں پیدا ہوئی تو حکم ہوا اقتلوا حدیث تفتقوہم یعنی ان کو قتل کرو جس جگہ ان کو با و تمام نسخ و منسوخ کی بحث کا مدار اس آیت پر ہے مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ لَكُمْ يَوْمَئِذٍ سَاءُ مَا يَحْكُمُونَ کوئی آیت منسوخ کرتے ہیں یا تمہارے ذہن سے اتارتے ہیں تو اس سے بہتر یا ویسی ہی نازل بھی کر دیتے ہیں پس قرآن میں نسخ کا انکار کرنا گویا اس آیت کا انکار کرنا ہے نسخ معطوف علیہ اور منسوخ معطوف ہے جس سے غرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دونوں کاموں میں سے جو ناسخ کا کرتا ہے تو اس سے بہتر یا ویسی آیت نازل بھی کر دیتا ہے اس لئے ہر شرط کے ساتھ شرط ہیں اور ثبات بخیر و منہا و منسوخ عطف کے ساتھ جزا ہیں اور دونوں جگہ عطف تردید ہے اس لئے ہر شرط کے ساتھ جزا کا تعلق ہوتا ہے یعنی اگر اللہ تعالیٰ کسی آیت کو منسوخ کرتا ہے تو اس سے بہتر یا ویسی ہی نازل بھی کر دیتا ہے یا جس آیت کو ذہن

سے بھلانا چاہتا ہے تو اس سے بہتر یا ویسی ہی نازل بھی کر دیتا ہے پس مرزا حیرت کا مقدمہ تفسیر القرآن میں یہ کہنا کہ جب حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذہن مبارک سے منسوخہ آیت اتر گئی اور اس کی جگہ دوسری آیت ویسی یا اس سے بہتر نازل ہو گئی تو پھر کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ ایک آیت بھی منسوخ ہے کیونکہ منسوخہ آیتیں تو فرض مبارک سے اتر چکی ہیں اور نبی کریم کو یاد نہ رہی ہیں نہایت تعجب کا مقام ہے یہ نہ سمجھا کہ او تردید کا حرف ہے اور یہ جن دو کلاموں کے درمیان واقع ہوتا ہے ان میں سے ایک مراد ہوتا ہے دونوں مراد نہیں ہوتے تفسیر کبیر میں لکھا ہے قال ابو مسلم ان المراد من الايات المنسوخة هي المنسوخة في النسخ لا في التلخيص القديمتا من التوراة والانجيل كالسبت والصلوة الى المشرق والمغرب مدار فعمل الله عنا وتعدنا بغيره فاليه هو الصواب كما هو بقولون لا قد صولوا الى ان تبع ديننا فاطل الله ذلك بهن في الدنيا يعني ابو مسلم معتزلی کا بیان ہے کہ قرآن مجید میں نسخ واقع نہیں ہوا اور اس کا قول ہے کہ آیات منسوخہ سے مراد وہ شریعتیں ہیں جو کتب مقدسہ یعنی توریت انجیل میں تھیں جیسے کہ شنبہ کا مانا اور مشرق و مغرب کی طرف نماز پڑھنا اور اس قسم کے حکموں کے مانند جن کی غیر بجا آوری کے لئے اللہ نے ہمیں مامور کیا یہ وہ نصائی کہتے تھے کہ بجز اس کے جو ہمارے دین کا تابع ہو اور کسی پر ایمان نہ لاؤ پس اللہ تعالیٰ نے اس آیت سے اس کو باطل کیا علماء نے ابو مسلم کے اس قول کو نہیں مانا ہے اور ان کا قول ہے کہ اس کا قول سیاق آیت سے بالکل مختلف ہے اور ساتھ ہی قاعدہ عربیہ کے بھی بالکل خلاف ہے بلکہ ایک احتمال سے تو آیات کتب مقدسہ مراد ہی نہیں ہو سکتیں اور وہ یہ ہے کہ تا شرطیہ الفاظ عموم سے ہے پس عام کا جس میں کچھ احتمال مخصوص نہیں بلا دلیل قوی آیات کتب مقدسہ سے مخصوص کرنا اور اسے قرآن پر مشتمل نہ سمجھنا صراحتہً مخالف نعت ہے اسکے علاوہ مشرکین کا ذکر بھی آیہ سابقہ میں نہ ہوتا اور سبب نزول آیت کا اعتراض اہل کتاب کا ہوتا تو بھی سبب نزول کی وجہ سے حکم عام مخصوص نہیں ہو سکتا تھا لکن منسوخیت کا محل ایسا حکم شرعی ہے جو وجود عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہو اس طرح کہ ممکن عقلی اور جو حکم عقلی اور واجب لذاتہ ہوتا ہے جیسے ایمان وہ منسوخ نہیں ہو سکتا کیونکہ حکم عقلی اور واجب لذاتہ میں بالذات حسن و خوبی ثابت ہوتی ہے اور جو چیز ایسی ہوگی اس میں عدم مشروطیت کا احتمال نہیں ہو سکتا اور نہ وہ چیز منسوخ ہو سکتی ہے جو لذاتہ متمنع ہو جیسے کفر کیونکہ ایسی چیز کی ذات قبیح ہوتی ہے اور جس کی ذات قبیح ہو اس میں مشروطیت کا احتمال نہیں ہو سکتا چنانچہ کسی دین میں وجوب ایمان اور حرمت کفر کا نسخ نہیں ہوا ہے غرض کہ نسخ احکام عقلی وحسی میں نہیں ہو سکتا اور یہی فعلی کا حسن و قبح سافط نہ ہو سکے وہ کسی حالت میں نسخ کے قابل نہیں جیسے ایمان ... کا وجوب اور کفر کی حرمت کہ یہ کبھی نسخ قبول نہیں کر سکتے تنفیہ اور معتزلہ کا یہی عقیدہ ہے مگر شافعیہ اس کے خلاف ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اشیاء میں حسن و قبح ذاتی نہیں بلکہ شرع کی وجہ سے اس میں حسن و قبح آتا ہے پس ان کے نزدیک کفر و ایمان برابر ہیں پھر جس کو شرع نے واجب قرار دیا وہ حسن ہے اور جس کو حرام قرار دیا وہ قبیح ہے اس لئے ان کے نزدیک تمام تکالیف کا نسخ عقلاً جائز ہے مگر عزالی کو اس مسئلہ میں شافعیہ سے خلاف ہے مکنتہ تا بعد توقیت نسخ کے منافی ہیں لہذا ایسا حکم منسوخ نہیں ہو سکتا جس کی تا بعد توقیت ثابت ہوتا ہے یہ مراد ہے کہ جب تک دنیا باقی ہے وہ حکم بھی باقی رہے گا اور حکم کا دوام دو طرح کا ثابت ہوتا ہے ایک تو اس طرح کہ کوئی ایسا لفظ صریحاً حکم کے ساتھ مذکور ہوتا ہے جس سے اس کی حقیقت ثابت ہوتی ہے چنانچہ جن پر صدقہ پڑی ہو ان کی گواہی نہ قبول کرنے کی نسبت اللہ فرماتا ہے وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا یعنی ان لوگوں کی گواہی جنہوں نے زمانہ کی ہمت لگائی اور حد کھائی کبھی قبول نہ کرو دوسرے دلالت سے حکم کی تا بعد ثابت ہوتی ہے چنانچہ جتنے شرعی احکام ان حضرت کے وقت میں جاری تھے اور ان حضرت کے انتقال کے زمانے تک جاری رہے وہ سب مؤبد ہیں اور ان کی تا بعد پڑیں چیز سے دلالت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا اگر ان حضرت کی وفات کے

بعد نسخ عتق نہ ہوتا تو احکام شرعی میں فتور پیدا ہو جاتا اور شریعت کا اطلاق لازم آتا جناب باری اس کی حفاظت کا وعدہ فرما چکا ہے حیث قال اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَكُمُ لَحَافِظُونَ توقیت سے مراد یہ ہے کہ حکم کو ایک خاص وقت کے ساتھ محدود کر دیا جائے تو وہ حکم قبل اس وقت کے کبھی منسوخ نہیں ہو سکتا نظیر اس کی یہ ہے وَالَّتِي يَاتِيَنَّ الْفَاحِشَتَيْنِ رَسَاوُكُمَا فَاسْتَشْهِدُوا بَعْضُهُمَا اَوْ بَعْضُهُمَا قَدْ شَهِدَ قَاتِلُهُمَا فَاسْكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَخْرُجَهُنَّ ۚ لَوْ كُنَّ اَوْ يَخْلَعَنَّ اللَّهُ لَكُمُ سُبُكَّةً يَعْنِي تہاری آزادی اور شوہر والی عورتیں زندہ نہ رہیں تو ان پر سارے آزاد مرد گواہ مقرر کر دو پھر اگر وہ پوری پوری گواہی دیں تو انہیں قید میں بند رکھو حتیٰ کہ وہ قید میں مرجھائیں یا خدا ان کے لئے کوئی اور راستہ نکال دے پھر شوہر والی عورت کی قید کا حکم جرم کا حکم نازل ہونے کے بعد موقوف ہو گیا اگر حکم موت کا وقت تمام ہونے سے پیشتر نسخ ہو جائے تو بلا لانا آئے اور بدیہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کا ارادہ کرے اور پھر اس سے پشیمان ہو جائے اس لئے کہ ظاہر ہوتے اس پر وہ پیشتر پہلے سے اس پر ظاہر نہ تھی جس طرح آدمی میں تبدل رائے ہوتی ہے خلاصہ یہ ہے کہ نسخ اس حکم پر وارد ہوتا ہے جو تابید و توقیت سے بری ہو نکتہ نسخ خبر میں نہیں ہو سکتا خواہ گزرے ہوئے زمانے کی ہو یا زمانہ آنکھ کی کیونکہ اس سے کذب یا جمل لازم آتا ہے البتہ شے کی حالت حرمت کی خبر میں نسخ ہو سکتا ہے جیسے کہیں کہ یہ حلال ہے یا حرام تو ان دونوں میں نسخ جائز ہے کیونکہ یہ خبر اللہ کے حکم میں ہے مگر امام فخر الدین رازی شافعی اور آدمی وغیرہ بعض محققین کے نزدیک نسخ خبر کا جائز ہے برابر ہے کہ خبر ماضی ہو یا مستقبل اور یہی دوسرے بعض علماء کی رائے ہے کہ خبر مستقبل کا نسخ جائز ہے ماضی میں جائز نہیں مجہور کا مذہب نہایت روشن اور صاف ہے یہاں تک کہ اس پر دلیل لانے کی بھی چنداں حاجت نہیں اس لئے کہ نسخ کے لئے یہ شرط ہے کہ حکم الیسا ہو کہ اگر نسخ واقع نہ ہو تو وہ ہمیشہ رہے اور یہ امر خبر میں متصور نہیں اس لئے کہ اس کے حکم کا تحقق محکی عنہ کے وجود پر منحصر ہے خبر کو اس کے وجود و عدم میں دخل نہیں البتہ انشاء میں یہ بات متصور ہے کیونکہ یہاں لفظ موجب ہے بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو پس اس میں ضرور دوام ہو گا اگر مانع یعنی بیان نہ ہو اور انشاء عام ہے اس سے کہ حقیقت ہو جیسے امر وہی کے صیغہ یا حکم ہو جیسے کُنْ عَلَیْکُمُ الْیَقِیْمُ یعنی فرض کیا گیا تم پر روزہ کتب اگرچہ انشاء صیغہ نہیں مگر مقصود اس سے انشاء ہے خلاصہ یہ ہے کہ نسخ سوائے امر وہی کے واقع نہیں ہوتا اور ان دونوں کے لئے یہ ضرور نہیں کہ امر وہی کے صیغے کے ساتھ ہی ہوں بلکہ لفظ خبر کے ساتھ امر وہی کے ہوں گے تب بھی نسخ ان کا ہو گا نکتہ ایسا نسخ بالاتفاق جائز ہے کہ اول شارع کسی خبر کے پہنچانے کی تکلیف دے پھر اس کے پہنچانے سے منع کر دے نظیر اس کی یہ ہے کہ ابو ہریرہ سے مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے ان کو اپنی دونوں نعلینیں دیں اور فرمایا کہ ان کو لے جا اور جو تجربہ کو اس بارنگ کے پیچھے ملے اور وہ گواہی دیتا ہو اس بات کی کہ کوئی مجھ کو نہیں مگر اللہ اور اس کا دل اس بات پر متیقن تھا اس کو جنت کی بشارت دے دے ابو ہریرہ کو سب سے اول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حال سن کر ابو ہریرہ کی چھاتی میں مارا اور ان کو لوٹا دیا حضور پرورد نے حضرت عمر سے اس کا سبب دریافت کیا تو انہوں نے عرض کیا کہ ایسا کام نہ کیجئے کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ لوگ جنت کی بشارت سن کر اس پر تمکیر کر لیں گے اس لئے ان کو چھوڑ دیجئے کہ عمل کریں حضرت عمر نے فرمایا بھلا، ہمہ یعنی ان کو چھوڑ دے مگر ہاں ایسا نسخ جائز نہیں کہ اول تو ایک چیز کی خبر پہنچانے کی تکلیف دی جائے پھر اس کے نقیض کے پہنچانے کی تکلیف دی جائے حنفیہ اور معتزلہ کا یہی مذہب ہے نکتہ جو مدلول خبر تغیر پذیر نہ ہو جیسے ماضی عالم کا وجود اس کا نسخ بالاتفاق ناجائز ہے اور جو تغیر پذیر ہو تو جوہر کے نزدیک اس کا بھی نسخ ناجائز ہے مگر بعض علماء کے نزدیک جائز ہے نکتہ مباح الاصل کا دور کرنا نسخ نہیں کہنا تا مباح الاصل وہ احکام کہلاتے ہیں جن کے ساتھ کسی شریعت میں خطاب منقطع نہ ہو اور پس جب تک کسی شریعت میں ان کی حالت و حرمت کے

کی مثال بعینہ طیب کی ہے کہ ہر وقت میں اعتدال مزاج کی فکر رکھتا ہے جس طرح انخاص اور وقت مختلف ہوتے ہیں طیب کے احکام میں بھی اختلاف ہوتا رہتا ہے پس جو حکم وہ جو ان کو دیتا ہے بڑھے کو نہیں دیتا یا کھ اور جیٹھ میں شب کو میلان میں سونے کی اجازت دیتا ہے اس لئے کہ جانتا ہے کہ اس وقت میں میلان میں اعتدال کی حالت ہوتی ہے اور کنوارا کنگ میں کہتا ہے کہ سائے کے تلے سونا چاہیئے اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ اس وقت ہیران میں شبنم گرم کرتی ہے اور وہ حالت اعتدال کی باقی نہیں رہتی۔

اع فیجوز ذلک من صاحب الشرع ولا یجوز ذلک من العباد۔

مش ۴۱ ہیں نسخ شارع کی طرف سے ہو سکتا ہے بندوں کی جانب سے نہیں ہو سکتا ان کے تصرفات اور عبادات میں کیونکہ وہ بندے کی جانب سے تبدیل ہے اور بندے سے جس وقت تصرف صادر ہوتا ہے تو شرعاً صحیح مانا جاتا ہے پس جو چیز شرع کی جانب سے صحیح مانی گئی ہو اس کا باطل کرنا ناجائز ہے۔ تو بندے کا تصرف بھی جو شرع سے ثابت اور صحیح قرار دیا ہے اس کو بندے کا نسخ کرنا جائز نہ ہوگا اور بیان تغیر سے جو بندے کے لفظ میں تغیر آ جاتا ہے تو یہ اس کے لفظ کا ابطال نہیں بلکہ لفظ کو اس کے موجب کے معنی ممکن کی طرف پھیرنا ہے اور وہ بھی اس شرط سے کہ وصل ہو۔

اع وعلى هذا بطل استثناء الكل لانه نسخ الحكم ۲ع ولا یجوز الرجوع عن الاقرار والطلاق والعتاق لانه نسخ وليس للعبد ذلک ۳ع ولو قال لفلان علی الف قرض او ثمن المبیع وقال وهی زیوف کان ذلک بیان التغبیر عندهما فیصح موصولا وهو بیان التبدیل عند ابی حنیفة فلا یصح وان وصل ۴ع ولو قال لفلان علی الف من ثمن جاریة باعینہا ولم اقبضها والجاریة لا اثر لها کان ذلک بیان التبدیل عند ابی حنیفة لان الاقرار بلزوم الثمن اقرار بالقبض عند هلاک المبیع اذ لو هلك قبل القبض ینفسخ البیع فلا یبقى الثمن لازماً۔

مش ۴۲ یہی سبب ہے کل کا استثناء کل سے باطل ہے کیونکہ اس میں نسخ حکم ہے جیسے کوئی شخص بیوں کہے کہ اگر میں گھر ل جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہیں مگر میرے تمام غلام اکثر مالک اور شافعیہ کی یہ رائے ہے کہ نصف کا اور نصف سے ادہ کا استثناء درست ہے خواہ لفظاً متحد ہوں یا دونوں کا مفہوم متحد ہو یا مفہوم میں مستثنیٰ انھیں ہو مستثنیٰ منہ سے اور حناہ کے نزدیک نہ کا اور نصف سے زیادہ کا استثناء صحیح نہیں نصف سے کہ صحیح ہے قاضی ابوبکر باقلانی شافعی کے نزدیک نصف اور نصف سے اکثر کا استثناء حالت میں صحیح نہیں جب کہ مستثنیٰ منہ عدد ہو حنفیہ کے نزدیک مستثنیٰ منہ عدد ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں اکثر کا استثناء صحیح ہے۔ اور اس پر وہ حدیث قدسی ہے جو مسلم نے ابودرّ سے روایت کی ہے۔ یا عبادی کلکم جائع الی من اطعمتہ یا عبادی کلکم عار الی من کسرتہ یا عبادی کلکم سکران الی من کسبکم یعنی خرا فرماتا ہے اے میرے بند تم

سب بھوکے ہو مگر جس کو میں نے کھلایا تو مجھ سے کھانا مانگو کہ تم کو کھلاؤں اسے میرے بند و تم سب بھگے ہو مگر جس کو میں نے پہنایا تو مجھ سے لباس مانگو کہ تم کو پہناؤں ظاہر ہے کہ جن کو ارشد نے کھانا کھلایا اور کپڑا پہنایا وہ اکثر ہیں پس تشنگی و کثر ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ جہاں تشنگی مشغے منہ کی تمام افراد کو مستغرق ہو اور دونوں لفظاً و معنیاً فقط معتاد ہو تو وہ استغناء باطل ہے اول کی مثال کسی شخص نے یوں کہا کہ اگر میں گھر میں جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہیں مگر میرے تمام غلام دوم کی مثال اگر میں گھر میں جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہیں مگر میرے تمام ملک پس اگر کوئی اقرار کرے کہ مجھ پر ہزار روپے ہزار کم آتے ہیں تو مثال نہ کو رہیں ہزار روپے دینے ہوں۔ مثلاً ۲ اور نہیں جائز ہے رجوع اقرار اور طلاق و عتاق سے کیونکہ یہ رجوع حکم میں فسخ کے ہے اور کس کو نہ بندے کا کام نہیں اب مصنف بعض ایسے مسائل کا ذکر شروع کرتے ہیں کہ بعض علماء کے نزدیک ان کو وجہ بیان تغیر ہونے کے بشرط وصل لانا درست ہے۔ اور بعض دوسرے علماء کے نزدیک بوجہ بیان تبدیل ہونے کے موصولاً لانا بھی درست نہیں جس کی نسبت مصنف اوپر وعدہ کر چکے تھے مثلاً ۳ اور اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار روپے قرض کے ہیں یا کسی چیز کی قیمت کے اور ساتھ ہی کہہ دیا کہ یہ کھوٹے ہیں صاحبین کے نزدیک اس کا نام بیان تغیر ہے اس واسطے درست ہے اور امام اعظم کے نزدیک اس کو بیان تبدیل کہتے ہیں پس یہ درست نہیں خواہ موصولاً ہی ہو کیونکہ عقد معاوضہ تو یہ چاہتا ہے کہ روپے عیب سے سالم و اجاب ہوں اور کھوٹا پن عیب ہے، پس کھوٹے کا نام لینا اقرار سے رجوع قرار پائے گا اور رجوع نہ موصولاً عمل کرتا ہے نہ مفصولاً پس اس کی حالت ایسی ہوگی جیسے دعوے اہل کی دین میں اور دعوے خیار کی بیع میں ہوتی ہے اور مصنف نے قرض کی اور عین بیع کی قید قول ذیل سے احتراز کے لئے لکائی ہے لفظان علی لف غصب او وجعت و صحتی من یوف ایچی فلاں کے میرے ذمے ہزار روپے غصب کے ہیں یا امانت کے اور یہ کھوٹے ہیں کہ یہ قول موصولاً و مفصولاً بلا خلاف جائز ہے اس لئے کہ غصب اور ودیعت میں روپے کا کھرا ہونا لازم نہیں اس لئے کہ غاصب کے جیسے بھی روپے ہاتھ لگتے ہیں چھین لیتا ہے ان میں کھرے یا کھوٹے کی تعیین کیسے ہو سکتی ہے اسی طرح ایک شخص دوسرے کے پاس کھوٹے روپے بھی بطور امانت رکھ سکتا ہے رکھنے والے کو اس سے کیا بحث مثلاً ۴ اور اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار روپے ہیں خاص کنیز کی قیمت کے اور میں نے کنیز پر قبضہ نہیں کیا اور کنیز کا نشان بھی نہیں تو امام اعظم کے نزدیک اس کو بیان تبدیل کہیں گے کیونکہ لزوم قیمت کا اقرار کرنا ایسا ہے جیسا کہ ہلاک بیع کے وقت قبضے کا اقرار کرنا جب قبضہ کرنے سے پہلے بیع ہلاک ہو گئی تو بیع فسخ ہو گئی پس قیمت لازم نہیں رہے گی مگر کالم اقبضہا کہنا اقرار قبضہ کنیز لزوم قیمت کے بعد رجوع قرار پایا ہے تنذیل سے جس کا نسخ کیا جائے اس کے لئے یہ ضرور نہیں کہ جب وہ ملکفین کو پہنچے تو اتنا زمانہ اور مہلت حاصل ہو کہ اس پر عمل درآمد کر لیا جائے بلکہ حکم وصول ہونے کے بعد اتنا قلیل زمانہ کافی ہے کہ ملکف اس حکم کا دل سے اعتقاد کر لے اسی لئے فسخ کے لئے دل سے اعتقاد کر لینے کا ممکن شرط ہے نہ اس پر عمل درآمد ہو جانے کا کیونکہ اعتقاد کرنا بھی طاعت سے کم نہیں عموماً شافعیہ اور اکثر حنفیہ کا جن میں سے فخر الاسلام اور شمس الاثر بھی ہیں یہی مختار ہے مگر جمہور معتزلہ اور بعض اکابر حنفیہ جیسے ابو الحسن کرخی اور امام منصور مازیدی اور قاضی ابو زید و بوسی اور امام جصاص ابو بکر رازنی اور عودنا تنابلیہ اور شافعیہ میں سے صیرافی اس مذہب کو پسند نہیں کرتے ان کی رائے یہ ہے کہ حکم ملکف کو پہنچنے کے بعد اتنا زمانہ ضرور حاصل ہونا چاہئے کہ وہ اس کے بجالانے پر ممکن رکھتا ہو کیونکہ حکم دینے سے غرض یہ ہوتی

ہے کہ تعمیل کی جائے جواب اس کا یہ ہے کہ مخاریء مسلم نے مالک بن معصوم سے حدیث معراج میں روایت کی ہے کہ شب معراج میں جناب سرور کائنات کو پچاس نمازوں کا حکم ملا مگر قبیل اس سے کہ وہ ان کے بجائے پندرہ گن بورتے ۴۵ منسوخ ہو گئیں آنحضرت کو صرف ان کے اعتقاد کی مہلت حاصل ہوئی پس کبھی حکم سے صرف اعتقاد مقصود ہوتا ہے اور کبھی اعتقاد و عمل دونوں ہوتے ہیں۔ نبی علیہ السلام کو جو اول پچاس نمازوں کا حکم دیا گیا تھا تو وہاں صرف اعتقاد مقصود تھا اور جب ۴۵ منسوخ ہو کر پانچ باقی رہ گئیں تو یہاں اعتقاد اور عمل دونوں مقصود اور اعتقاد عمل سے قوی ہے کیونکہ فقط اعتقاد بھی قربت مقصود ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسا کہ تشابہات میں صرف اعتقاد ہی مقصود ہے اور اعتقاد کبھی ساقط نہیں ہوتا بخلاف عمل کے کہ وہ عذر کے وقت ساقط بھی ہو جاتا ہے جیسے ایمان کا اقرار اور نماز و روزہ کہ بسبب عذر کے ساقط ہو جاتے ہیں مگر ان کی حقیقت کا اعتقاد ساقط نہیں ہو سکتا و کھو آدمی کبھی صرف نیکی کا دل سے قصد کرتا ہے تو اس کے نامہ اعمال میں نیکیاں لکھی جاتی ہیں باوجودیکہ ابھی کوئی عمل بدنی ظہور میں نہیں آتا اور سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ فعل بدن عبادت میں اس وقت تک شمار نہیں پاسکتا اور نہ اس پر کوئی ثواب مترتب ہوتا ہے جب تک کہ فعل قلب شریک نہ ہو جناب سرور کائنات نے فرمایا ہے انما الہ عباد بالذنیات نہیں معتبر ہوتے اعمال مگر نیتوں کے ساتھ (۲) کسی قسم کا قیاس اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس سے کتاب یا سنت یا اجماع یا قیاس کا نسخ ہو سکے اس لئے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کتاب سنت کے مقابلے میں عمل بالرائے کو ترک کیا ہے یہاں تک کہ ابو داؤد نے حضرت علی سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر دین کا مدار قیاس پر ہوتا تو نیچے کی جانب موزے کی مسج کرنے کے لئے اوپر کی جانب سے بہتر ہوتی اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ مسج کرتے تھے موزے اوپر کی جانب اور جبکہ قیاس کتاب سنت کو منسوخ نہیں کر سکتا تو اجماع کو بھی منسوخ نہیں کرے گا کیونکہ اجماع کتاب و سنت کے معنی میں ہے اور نہ ایک قیاس سے دوسرا قیاس منسوخ ہوتا ہے اسی لئے جب دو قیاسوں میں ایک زمانے کے اندر تعارض واقع ہوتا ہے تو مجتہد کا قلب جس کی ترجیح کی شہادت دیتا ہے وہ اس پر عمل کرتا ہے اور اگر دو زمانوں میں دو قیاس باہم متعارض ہوتے ہیں تو مجتہد پچھلے قیاس رجوع الیہ پر عمل کرتا ہے اور پچھلا قیاس کچھ اس حکم کی انتہا کو بیان نہیں کرتا جو پہلے قیاس سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ رائے اور قیاس کو انتہائے حسن و قبح کی معرفت میں دخل نہیں لیکن مجتہد کو دوسرے وقت یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے جو قیاس بخلاف صحیح نہ تھا اس لئے اس کو ترک کر دیتا ہے پس پچھلا قیاس پہلے کا نسخ نہیں کہلاتا (۳) اجماع بھی کتاب و سنت اور اجماع و قیاس میں سے کسی ایک کو نسخ نہیں کر سکتا کیونکہ نبی علیہ السلام کے زمانے میں اگر کوئی حکم منسوخ ہوا تو وہ سنت کے قبیل سے ہے کیونکہ سرور کائنات بیان ثرائے کے لئے متصرف تھے اور آنحضرت کے بعد اجماع اس لئے ناسخ نہیں ہو سکتا کہ احکام بوجہ انقطاع وحی کے مؤبد ہو گئے تھے علاوہ اس کے امت کے اجماع سے راویوں کا اجماع حاصل ہوتا ہے اور امت کو کسی حکم کی مدت کا اندازہ نہیں ہے اور نسخ بیان ہے اس بات کا کہ حکم کی مدت یہاں تک ہے اور اس وقت تک یہ حکم حسن ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ اجماع ناسخ نہیں ہو سکتا مگر معتزلہ کے نزدیک کتاب و سنت اور اجماع کا نسخ اجماع سے جائز ہے اور اس پر وہ دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مال زکوٰۃ میں مؤلفۃ القلوب کا حکم مقرر کیا ہے اور وہ ان معززین عرب سے مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بن کی خاطر داری کرنے اور ان کا دل پر جانے کے واسطے حکم دیا تھا پھر حضرت

ابو بکر کے زمانے میں اجماع ہو کر ان کا حصہ ساقط ہو گیا جواب اس کا یہ ہے کہ ان کا حصہ کچھ اجملہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوا بلکہ ان کو بوجہ منع اسلام کے تالیف قلوب کے واسطے دیا جاتا تھا تاکہ دوسروں کو اسلام کی ترغیب دلا سکے اور جب اسلام توڑ دیا ہو تو کچھ حاجت ان کی تالیف کی نہ رہی (۱۷) قرآن کا نسخ قرآن کے ساتھ جائز ہے چنانچہ دار قطنی نے جابر سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ اللہ کا کلام نسخ کرتا ہے بعض اس کا بعض کو اور اس کی کئی صورتیں ہیں (۱۸) تلامذہ اور رسم دونوں جاتے رہے ہوں اور اب نسخ مسودہ کائنات کے بعد کبھی واقع نہیں ہوا البتہ آپ کی حیات میں بسبب سہو و نسیان کے واقع ہوا تھا چنانچہ روایت کرتے ہیں کہ سورہ احزاب سورہ بقرہ کے قریب قریب لمبی تھی اس میں تین سو آیات تھیں آپ کے سامنے ہی ان کو بھول گئے اور کل تہتر آیتوں کی مقدار باقی رہ گئی اور سورہ طہانی سورہ بقرہ سے بھی بڑی تھی جواب کل آیتوں کے ضمن میں باقی رہ گئی ہے اور اس قسم کے نسیان کے ثبوت پر فی الجملہ یہ آیت دلالت کرتی ہے سَنَقُورُكَ فَاذْكُنْ اِلٰهًا مَّا شَاءَ اللّٰهُ یعنی قریب ہے کہ تم کو اسے محمد قرآن کی تعلیم کریں گے پھر نہ بھولو گے تم مگر جو چاہے گا اللہ یہاں نفی سے جو استغنا کیا گیا ہے اس سے اشارہ نسیان ثابت ہوتا ہے سیاق آیت سے یہ مقصود نہیں کہ قرآن میں سے کچھ جلا دیا گیا ہے (ب) تلامذہ جانی رہی اور حکم باقی رہے چنانچہ پہلے کلام اللہ میں یہ آیت تھی۔
وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ اِنْ يٰۤاٰنَا رٰحِمُوْهَا اِنْ كَادَ مِنْ اِلٰهٍ اَنَّ يۡنٰزِلَ عَلٰیكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطٌ مِّنْهُ فَاِذَا فَاِذَا رٰجِعُوهَا اِنْ يٰۤاٰنَا رٰحِمُوْهَا اِنْ كَادَ مِنْ اِلٰهٍ اَنَّ يۡنٰزِلَ عَلٰیكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطٌ مِّنْهُ
باقی ہے چنانچہ حضرت عمرؓ سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے ان اللہ بعث محمدًا بالحق وانزل علیہ الكتاب فكان مما انزل اللہ تعالیٰ آیتۃ المرجم سلب تمام حدیث کا یہ ہے کہ اللہ پاک نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا اور ان پر کتاب نازل کی پس اس چیز سے کہ نازل کی اللہ نے آیت برجم کی تھی (ج) اس کا حکم جاتا رہا ہو اور تلامذہ باقی ہو چنانچہ زانیہ عورت کے حق میں پہلے قرآن میں یہ حکم تھا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِی الْبُیُوْتِ حَتّٰی یَتَوُكَّفَّیْنَ اَللّٰهُنَّ یعنی ان کو گھروں میں قید رکھو۔ یہاں تک کہ ان کو موت آجائے۔ پھر یہ حکم باقی نہ رہا منسوخ ہو گیا اور تلامذہ باقی ہے۔ ان تینوں قسموں میں سے قسم اول و دوم کے وقوع میں اختلاف ہے۔ مگر قسم ثالث کی نسبت علماء کا اتفاق ہے۔ سوائے ابو مسلم مستزنی کے کہ وہ نہیں مانتا (۵) سنت کا نسخ سنت سے بھی ہوتا ہے چنانچہ ابن عمرؓ سے دار قطنی نے روایت کی ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا ہے کہ میری حدیثیں نسخ کرتی ہیں بعض ان کی بعض کو مانند نسخ کرنے قرآن کے مثال اس کی یہ ہے کہ ابن ماجرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے آنحضرت نے صحابہ کو حکم فرمایا تھا کہ میں نے تم کو قبروں کی زیارت کرنے سے منع کر دیا تھا لیکن اب تم قبروں کی زیارت کیا کرو کیونکہ قبروں کی زیارت کرنا دنیا سے بے رغبت کرتا ہے اور آخرت کی یاد دلاتا ہے سنت متواترہ کا نسخ سنت متواترہ سے ہوتا ہے اور سنت اُحاد کا اُحاد و متواتر دونوں سے نسخ ہوتا ہے مگر متواتر کا نسخ اُحاد سے نہیں ہو سکتا جمہور کی یہی رائے ہے مگر بعض علماء اس کے بھی قائل ہیں اور یہ قول خلافت تحقیق ہے اس لئے کہ متواتر قطعی ہے اور اُحاد قطعی ہے تو متواتر قوی اور اُحاد ضعیف ہے پس قوی کا معارضہ ضعیف سے کیسے ہو سکتا ہے اور جب معارضہ نہ ہو سکا تو رفع کرنے کی ملامت اس میں کب ہو گی ہاں جبکہ اُحاد کی قوت یقین کے قریب ہو جیسے سنت مشہورہ ہے تو حنفیہ کے نزدیک اس سے متواتر کا معارضہ ہو سکتا ہے اور اس سے متواتر کا نسخ اس طرح جائز ہے کہ متواتر پر کچھ زیادتی ہو جائے اور اس نہایت کی وجہ سے متواتر کا اصلی حکم منسوخ ہو جائے (۶) سنت کا نسخ کتاب سے جائز ہے مگر امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں اس لئے کہ طاعنین کہتے ہیں کہ جبکہ اللہ نے رسول کی تکذیب کی تو ہم اس کے قول کی تصدیق کیسے کریں جواب اس کا یہ

ہے کہ دشمنوں کے اپنے لشکروں سے کسی حالت میں چھٹکارا نہیں وہ تو ویسے بھی ہزاروں طعن اپنے دل سے بنا بنا کر کرتے تھے دوسری دلیل شافعی کی یہ ہے کہ اللہ فرماتا ہے **وَأَنذَرْنَا أَيْدِيَكُمْ عَنْ لَبْسٍ لِّلنَّاسِ** یعنی اسے محرم نے تم پر قرآن کو نازل کیا تاکہ آدمیوں کو حرامان کے لئے اور امر نواہی قرآن میں ان سے ہیں بیان کر دے اگر سنت کا نسخ قرآن سے جائز ہو تو سنت قرآن کا بیان ہونے کی صلاحیت نہیں رکھ سکتی جواب اس کا یہ ہے کہ بیان کرنے سے مراد پہنچانا ہے پس قرآن کے ساتھ سنت کا نسخ ہونا پہنچانے کے مضر نہیں۔ حنفیہ کے مذہب پر دلائل یہ ہیں (الف) بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے کا قرآن میں ذکر نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ یہ امر آنحضرت کی سنت سے ثابت تھا پھر اللہ تعالیٰ نے آیت سے تحویل نازل کر کے اس سنت کو مشعوخ کر دیا اور کعبہ کی طرف منہ کرنے کا حکم دیا (ب) عورتوں کے ساتھ رمضان کی راتوں میں صحبت کرنے کی حرمت سنت سے ثابت ہوئی تھی پھر اللہ نے یہ آیت بھیج کر اس حرمت کو اٹھا دیا **أُحِلَّ لَكُمْ كَيْفَ كُنْتُمْ فِيهَا** (اصحاح ۲۴) **فَمَا كَانَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَمٍ** یعنی حلال ہوا تم کو روزے کی رات بے پردہ ہونا پڑے عورتوں سے (ج) حجاب سے وارد قطعی نے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا **كَلَامُ اللَّهِ يَسْتَبْطِئُ كَلَامَ النَّاسِ** یعنی اللہ کا کلام میرے کلام کا نسخ کرتا ہے (د) کتاب کا نسخ سنت سے جائز ہے کیونکہ وہ بھی اللہ کی طرف سے ہے اللہ نے آنحضرت کے حق میں فرمایا ہے **وَمَا يَنْطِقُ عَنْ آلِهَةٍ** پس سنت بھی قرآن کی مثل ہوگی مگر امام شافعی ان کے منکر ہیں وہ کہتے کہ طاعتیں کبھی کہ رسول جب کہ خود اللہ کے کلام کی تکذیب کرتا ہے تو اس کی تبلیغ کے مطابق ہم کیسے اللہ پر ایمان لائیں مگر جواب اس کا یہ ہے کہ طاعتیں کہیں تو بغیر اس کے بھی طرح طرح کے طعن کرتے تھے اور کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے کلام میں متناقص کرتا ہے تو طاعتیں کی عیب جوئی کی کوئی پرواہ نہ کرنی چاہیے دوسری دلیل شافعی کی طرف سے یہ ہے آنحضرت نے خود فرمایا **إِذَا رَوَيْتُمْ عَنِّي حَدِيثًا فَاغْلُظْ** یعنی حدیث فاعرضوه حتی کتاب اللہ فماتوا فافعلوه **وَالَا فَرْدَہ** یعنی جب تمہارے سامنے میری کوئی حدیث روایت کی جائے تو اس کو کتاب اللہ سے ملاؤ اگر وہ حدیث کلام الہی کے موافق ہو تو اس کو قبول کر لو ورنہ رد کر دو اس صورت میں کتاب کا نسخ سنت سے کیسے ہو سکتا ہے جواب اس کا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے قابل اعتبار نہیں جیسا کہ میر سید شریف نے رسالہ اصول حدیث میں اس کی تفسیر کی ہے خطابی کہتا ہے کہ زنادقہ نے اس کو وضع کیا ہے اور یحییٰ بن خالد اگر اس کو صحیح تسلیم بھی کریں تو اس کی تاویل یہ ہے کہ حدیث کو قرآن کے ساتھ ملانے سے یہ مراد ہے کہ جب یہ معلوم ہو کہ کون پہلے ہے اور کون پیچھے ہے تو حدیث سے قرآن کا مقابلہ کرو لیکن اگر یہ بات صاف طور پر کھل جائے کہ حدیث قرآن سے متاخر ہے تو حدیث ضرور قرآن کی ناسخ ہوگی یا مراد یہ ہوگی کہ اگر کوئی ایسی حدیث بغیر صحیح کی میری طرف نسبت کرے جو قرآن کے نسخ کرنے کے قابل نہ ہو تو اس کو مضمون قرآن کے مقابلے میں قبول نہ کرنا چاہئے کیونکہ ایسی حدیث صحیح حدیث ضرور پس پشت ڈال دینے کے قابل ہے اور حق یہ ہے کہ یہ حدیث ہی غلط ہے اور بڑی دلیل اس کے غلط ہونے کی یہ ہے کہ کلام الہی کے خلاف ہے کیونکہ کتاب اللہ سے تو علی الاطلاق سنت نبوی کی متابعت کرنا ثابت ہوتا ہے اور یہ حدیث بعض سنت رسول کو واجب الاتباع قرار دیتی ہے اور بعض کو غیر قابل اتباع اور وارد قطعی نے حجاب سے ایک حدیث روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے **كَلَامِي لَا يَنْسَخُ كَلَامَ اللَّهِ** یعنی میرا کلام کلام اللہ کو نسخ نہیں کرتا اس حدیث کے ظاہر مضمون سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الہی کا نسخ حدیث کے ساتھ نہیں ہوتا جواب اس کا یہ ہے کہ کلام رسول سے مراد یہاں وہ کلام ہے جو بطریق

اجتہاد و ملائے کے فرمایا ہو نہ بطریق وحی کے پس جو کلام رسول کی اپنی رائے سے ہو گا وہ بے شک کلام الہی کو منسوخ نہیں کر سکتا کیونکہ کلام الہی وحی ہے مگر آنحضرت جو بات کہتے تھے وہ وحی الہی کے مطابق کہتے تھے چنانچہ اللہ خود اس بات میں فرماتا ہے مَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّکَلِّمُ الَّذِیْ یَشَآءُ وَہ نہیں بولتا اپنی خواہش سے یہ وحی ہے جو پہنچتی ہے اس کو پس جب کہ حضرت کی زبان مبارک سے جو کلام صادر ہوا ہے خواہ قرآن ہو یا سنت وہ وحی سے اور وہ اس چیز کا کاشف ہے جو کلام ازلی میں مرکوز ہے پس سنت سے نسخ واقع ہونا بھی درحقیقت قرآن سے نسخ ٹھہرے گا۔

اع البحث الثانی فی سنتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع وہی اکثر من عدد الرسل
والحسبى مع فصل فی اقسام الخبر خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لمنزلة الكتاب
فی حق لزوم العلم والعمل به فان من اطاعه فقد اطاع اللہ مع فمات ذکرہ من
بحث الخاص والعام والمشتراك والمجمل فی الكتاب فهو كذلك فی حق لسنة۔

ش ۱۴ دوسری بحث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے بیان میں سنت طریقے اور عادت کو کہتے ہیں۔ چنانچہ اللہ فرماتا ہے وَكَذَٰلِكَ نَجْعَلُ لِّلنَّبِيِّ سُنَّةً ۖ اَللّٰهُ یَتَّبِعُ الذِّکْرَ الَّذِیْ تَرْضَیْہُ لَکُمْ لَعَلَّہُمْ یَتَّقُوْنَ یعنی تونہ دیکھئے گا اللہ کی عادت بدلتی اور اصطلاح میں سنت کا استعمال دو طور پر ہوتا ہے (۱) جملوات میں سنت دین کے اس طریقے کا نام ہے جسپر جناب سرور کائنات اور ان کے صحابہ پتلے تھے اور یہاں بہ معنی مقصور نہیں (۲) ادلہ میں سنت اسے کہتے ہیں کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے زبان مبارک سے جو فرمایا یا خور کیا جو ان کے سامنے ہوا اور آپ نے اس کو درست رکھا اسکا طرح صحابہ نے جو کچھ زبان سے کہا یا خود کیا یا مقولہ لکھا اور یہاں بھی معنی مقصور ہیں۔ حدیث کا اطلاق خاص جناب سرور کائنات کے قول پر ہوتا ہے۔ اصول فقہ میں ایسا ہی مقرر ہے مگر اصول حدیث کی اصطلاح کے موافق سنت اور حدیث اور خبر یہ تینوں لفظ مترادف ہیں مطلب یہ ہے کہ جیسا کہ سنت عام ہے حدیث و خبر بھی عام ہیں مثلاً ۱ اور وہ زیادہ میں تعدادیں ریت اور کنکریوں سے مگر مجتہد کے لئے تمام سنتوں کا علم ضرور نہیں اسی قدر سنتیں کافی ہیں جو احکام سے تعلق رکھتی ہیں اور وہ میں ہزار ہیں کہ کافی ہیں اسی طرح یہ ضرور نہیں کہ جس قدر قرآن میں مذکور ہے سب کو علم لغت اور صرف و نحو اور معانی و بیان و بدیع اور قرأت و تفسیر کے ساتھ جانتا ہو بلکہ اتنا ہی کافی ہے کہ جس قدر حصہ قرآن سے احکام کا تعلق ہے اور کام نکل سکتا ہے اس کو بصفت مذکورہ جانتا ہو اور یہ بقدر پانچ سو آیت کے ہے اور باقی قصہ کہانی اور مثال میں۔ مثلاً ۲ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بمنزلے کتاب اللہ کے ہے لزوم علم و عمل میں کیونکہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری کی اس نے خدا کی فرمانبرداری کی۔ یاد رکھو کہ اگرچہ حدیث بھی در صورت غیبت مفسر عن التسليم ہونے میں مثل قرآن کے ہے مگر فرق اتنا ہے کہ قرآن سے آنحضرت نے بلغائے عرب کی تحدی کی یعنی ان کو اس کے معارضے میں عاجز کر دیا اور حدیث ایسی نہیں اور دوسرا فرق یہ ہے کہ قرآن بالفاظ حضرت سرور کائنات سے ماخوذ ہے اور احادیث میں اکثر نقل بالی

یہاں نہ صورتہ شہرہ نہ معنی اور خبر واحد کے اتصال میں صورتہ و معنی دونوں طرح شہرہ صورتہ شہرہ یہ ہے کہ تینوں قرون میں سے کسی قرن میں مشہور ہوئی اور شہرہ معنوی یہ ہے کہ اس نے تینوں قرن کی امت میں مقبولیت حاصل نہیں کی اور مشہور میں صرف صورتہ شہرہ اس لئے کہ وہ اتحاد اصل ہے اور شہرہ معنوی اس میں نہیں اس لئے کہ قرون ثلثہ کی امت نے اس کو قبولیت کے ساتھ اخذ کیا ہے اور قرن ثالث کے بعد تو اکثر روایات اتحاد بطریق تواتر کے نقل کی گئی ہیں کیونکہ اس وقت میں لوگ نقل احادیث کی طرف زیادہ متوجہ ہو گئے تھے اور کتب میں ان کو جمع کرنے لگے تھے اور اتحاد میں احتمال کذب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کے اصحاب کا غالب حال اگرچہ صدق کو چاہتا ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ ان کا نقل کرنا ایسا صادق ہو کہ اس میں کذب کا بالکل احتمال ہی نہ ہو اگر ان کی ہر نقل قطعی طور پر صادق تسلیم کر لینے کے قابل ہو تو مشہور اور احادیث بھی علم یقینی واجب ہو اور کوئی روایت ان کی ظنی نہ ہے لیکن چونکہ ان کی نقل میں کذب کا احتمال ہے تواتر روایت کہ متواتر نہیں پس اگر وہ قرون اول سے آخر تک اتحاد ہے تو اس میں کذب کا احتمال بسبب سہو و نسیان کے ہے اور اگر صرف قرون اول میں اتحاد ہے تو اس میں بھی راوی کے کذب کا احتمال ہے مگر یہ احتمال نہایت کمزور ہوتا ہے کیونکہ بنیاد اس کی صرف اس خیال پر ہے کہ شاید راوی سے خطا کذب سرزد ہو گیا ہو اور عدا جھوٹ روایت کرنے کا احتمال کسی راوی کی روایت میں نہیں کیونکہ غالب ان کا عیب کذب سے منزہ اور صدق و صفیہ سے منزہ ہونا چاہتا ہے جبکہ حنفیہ نے حدیث کی تقسیم باعتبار اتصال کے اسی طرح کی ہے اور علمائے حدیث کے نزدیک تقسیم یوں ہے متواتر اور اتحاد۔ متواتر وہ ہے جس کو ہر زمانے میں اتنا بکثرت لوگوں نے روایت کیا ہو کہ عقل ان کے جھوٹ بولنے کو محال جلنے اور اتحاد وہ ہے جس کی روایت میں اتنی کثرت نہ ہو اتحاد کی تین قسمیں ہیں مشہور، عزیز اور غریب۔ مشہور وہ ہے جس کو ہر زمانے میں تین یا زیادہ راویوں نے روایت کیا ہو اور عزیز وہ ہے جس کو ہر زمانے میں دو راویوں نے روایت کیا ہو اور غریب وہ ہے جس کی روایت کسی زمانے میں ایک ہی راوی سے ہو اور یہ تینوں قسمیں صحیح ہیں اور واجب العمل ہیں کیونکہ صحیح کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اس کے راوی ہر زمانے میں ایک سے زیادہ ہوں امام محمد بن اسماعیل بخاری کی کتاب میں احادیث صحاح اعلیٰ قسم کی ہیں مگر ان کے ہاں بھی دور راویوں کا روایت کرنا شرط نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ غریب بھی صحیح کی قسم سے ہے۔ ابو بکر جصاص راوی اور ابو منصور بغدادی اور ابن فورک کے نزدیک مشہور متواتر کے قبیل سے ہے اور یہ تیسرا مذہب ہے بہر صورت متواتر میں اتصال کامل ہوتا ہے اور اتحاد و مشہور میں ناقص محضین اس حدیث کو جو حضرت تک پہنچے مرفوع کہتے ہیں جیسے کہیں کہ یہ حدیث آنحضرت نے فرمائی ہے یا یہ کام آنحضرت نے کیا۔ یا یہ تقریر آنحضرت نے کی۔ یا کہیں کہ ابن عباس سے یہ حدیث مرفوعہ آئی ہے یا کہیں کہ رفع کیا اس کو ابن عباس سے اور جو صحابہ تک پہنچے اس کو حدیث موقوف کہتے ہیں جیسا کہ کہیں کہ یہ بات ابن عباس نے کہی یا ابن عباس نے تقریر کی یا کہیں کہ یہ حدیث ابن عباس پر موقوف ہے اور جو حدیث تابعین تک پہنچے اس کو مقطوع کہتے ہیں اور مشہور یہ ہے کہ موقوف اور مقطوع کو اثر کہتے ہیں اور ہر حدیث میں سند اور اسناد اور متن ہوتی ہے سند اور اسناد حدیث کے راویوں کو کہتے ہیں اور متن الفاظ حدیث کو۔ حدیث کا اعتبار سند کے تین قسم پر ہیں صحیح اور حسن اور ضعیف صحیح اعلیٰ مرتبہ ہے اور ضعیف ادنیٰ۔ اور حسن متوسط۔ صحیح وہ ہے کہ کتاب میں سند مصنف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک ہو اور راوی صابر عدالت و احسان ضبط ہو اور حدیث کو پہنچانے کے وقت راوی مسلمان اور عاقل اور بالغ ہو پس اگر یہ صفیتیں ہر راوی میں پوری پائی جائیں تو اس کی حدیث کو صحیح لڑاتہ کہتے ہیں اور اگر کچھ قصور اس میں ہو اور کثرت طرق سے وہ نقصان پورا ہو جائے اسے صحیح غیر کہتے ہیں اور اگر نقصان پورا نہ ہو اس کو حسن کہتے ہیں اور حدیث ضعیف وہ ہے کہ یہ جو شرائط حدیث صحیح اور حسن میں معتبر ہیں ان میں سے ایک یا نہ یا وہ اس میں سے مفقود ہوں اور راوی اس کا عدالت یا ضبط نہ رکھتا ہر حسن بھی اگرچہ صحیح حدیث کی طرح ہوتی ہے لیکن اس کے راویوں کا حفظ اور یاد صحیح کے راویوں کے برابر نہیں ہوتے

2

ہرچند مقبول اور حجت اور واجب العمل دونوں میں لیکن صحیح حسن سے نہایت مقدم اور افضل ہے حق صحیح سے رتبے میں کم ہے اور ضعیف حدیث میں یا تو کوئی راوی درمیان سے ساقط ہوتا ہے یا مطعون ہوتا ہے اور یہ قسم مردود ہے اور طعنہ راوی کیا ہے کہ وہ جھوٹا ہو تو اس کی حدیث کو موضوع کہتے ہیں یا اس پر جھوٹ کی تہمت لگی ہو تو اس کو متروک کہتے ہیں یا راوی غلطی بہت کرتا ہو یا فاضل ہو یا کثیر الہام ہو یا فاضل ہو یا بدعتی ہو تو اس کی حدیث کو منکر کہتے ہیں اور مقابل منکر کے معروف ہے یا اس کی روایت معتقد لوگوں کے مخالفت ہو تو اس کو شاذ کہتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حدیث میں بظاہر صحت کی تمام شرطیں پائی جاتی ہیں لیکن وہ قابل استدلال نہیں ہوتا اس قسم کی حدیثوں کی تمیز پر محدثین کو نہایت فہم ہے اور اس کو ایک قسم کا الہام سمجھتے ہیں اس قسم کو معلل کہتے ہیں علی بن المدینی رحمہ اللہ بخاری کے استاد تھے ان کا قول ہے ہی الہام ولو قلت للمقیم بالعلل من ایسے ذلک لہ تکن لا حجت یعنی یہ الہام ہے اور اگر تم باہر علی سے پوچھو کہ تم نے کیونکر اس کو معلل کہا تو وہ کوئی دلیل نہیں پیش کر سکتا محدث ابو حاتم سے ایک شخص نے چند حدیثیں پوچھیں انہوں نے بعض کو مردوح بعض کو باطل بعض کو منکر بعض کو صحیح بتایا پوچھنے والے نے کہا کہ آپ کو کیونکر معلوم ہوا کیا راوی نے آپ کو ان باتوں کی اطلاع دی ابو حاتم نے کہا نہیں بلکہ مجھ کو آپ ہی معلوم ہوتا ہے سائل نے کہا تو کیا آپ علم غیب کے مدعی ہیں ابو حاتم نے جواب دیا کہ تم اور ماہرین حق سے پوچھو اگر وہ میرے ہم زبان ہوں تو سمجھنا کہ میں نے یہ کیا نہیں کہا سائل نے ابو حاتم سے وہ حدیثیں جا کر دریافت کیں انہوں نے ابو حاتم کی موافقت کی تب سائل نے کہیں ہوئی بعض محدثین کا قول ہے انہو یجحد علی قلوبہم لا یکنہم سادۃ وہیئت نفسانیۃ لا مدخل لہا یعنی وہ ایک اثر ہے جو ائمہ حدیث کے دل پر وارد ہوتا ہے اور وہ اس کو رد نہیں کر سکتے اور نفسانی اثر ہے جس سے گریز نہیں ہو سکتا ہے محدثین کا یہ دعویٰ بالکل صحیح ہے بے شبہ فن روایت کی مہارت سے ایک ملکہ یا ذوق پیدا ہو جاتا ہے جس سے خود تمیز ہو جاتی ہے کہ یہ قول رسول اللہ کا ہو سکتا ہے یا نہیں اصول حدیث فنی اور اجتہادی سے یہی وجہ ہے کہ محدثین کو احادیث کی صحت و عدم صحت میں باہم اختلاف ہوتا ہے ایک محدث ایک حدیث کو نہایت صحیح مستند واجب العمل قرار دیتا ہے دوسرا اسی کو ضعیف بلکہ موضوع بتاتا ہے۔ وجہ متواتر کے اتصال کا مل کی مصنف بطور اہل اصول فقرہ کے یوں بیان کرتے ہیں

اع فالمتواتر ما نقلہ جماعة عن جماعة لا یتصوروا فقہم علی الکذب لکثر تہمہم اتصل بابک
ہکذا ۲۲ مثاله نقل القرآن و اعداد السکعات و مقادیر الزکوۃ۔

مثلاً ۲۱ پس متواتر وہ ہے جس کو اتنے آدمی نقل کریں کہ ان کا اتفاق کہ لینا ایک جھوٹی بات پر ممکن نہ ہو بلکہ جوہر ان کی کثرت کے اول سے آخر اسناد تک برابر ہو تو انہی کی تعریف اس میں پائی جاتی ہے پس اگر کوئی جماعت کسی ایسی بات کی خبر دے کہ عقل ان کے جھوٹ بولنے کو محال نہ جانے تو اسے متواتر نہیں کہیں گے متواتر کے راویوں کی تعداد متعین نہیں مگر بعض نے کہا ہے کہ کم سے کم چار آدمی خبر متواتر کے راوی ہوں اور قیاس انہوں نے مشہور زنا پر کیا ہے جو چار آدمی کی گواہی سے ثابت ہوتا ہے ابو بکر باقانی نے کہا ہے کہ چار آدمیوں سے تو اثر ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر اتنے آدمیوں کی خبر سے علم واقعی کا فائدہ حاصل ہو سکتا تو مشہور زنا میں ترکیر کی حاجت نہ ہوتی مگر یہ قول قاضی صاحب کا صحیح نہیں کیونکہ ترکیر مشہور کا شارع کے واجب

کہ دینے کی وجہ سے ہم کچھ تفصیل یقینی کے لئے نہیں اگر پچاس گواہ ہوں گے تب بھی تزکیہ واجب ہوگا اور بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ پانچ آدمیوں کے روایت کرنے سے تو اثر ثابت ہوتا ہے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ لعان میں پانچ مرتبہ گواہی دی جاتی ہے بعض نے کہا ہے کہ سات آدمیوں سے کم سے تو اثر ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ کتے کے منہ ڈالنے سے برتن سات بار دھویا جاتا ہے چنانچہ صحیحین اور جامع ترمذی وغیرہ میں ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ حضرتؓ نے فرمایا کہ جب کتا تمہارے برتن میں منہ ڈالے تو اس کو سات بار دھو ڈالو مگر یہ استدلال درست نہیں کیونکہ یہ حدیث منسوخ ہے اس حدیث سے جس میں تمین بار دھونا کافی بتایا ہے یا یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا بعد ازاں منسوخ ہو گیا اور بعض کے نزدیک تو اثر کے لئے دس آدمی ہونا چاہئیں کیونکہ دس سے کم احادیث داخل ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ تو اثر بارہ آدمیوں کی روایت سے ہوتا ہے کیونکہ اللہ کے دین موسوی کے احکام پہنچانے اور اس کو شہر کرنے کے لئے بنی اسرائیل میں سے بارہ نقیب مقرر کئے تھے بعض کی رائے یہ ہے کہ تو اثر کے لئے بیس آدمیوں کی روایت شرط ہے اور اس مطلب پر قیاس اس آیت سے کرتے ہیں: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زِينَتَكُمْ عَنِ الْمَوَاطِنِ إِلَى الصَّلَاةِ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ عَشْرُ قُلُوبٍ وَاتَّقُوا يَوْمًا تُفْصَلُ أُولَٰئِكَ هُمُ الَّذِينَ هُمْ يُرَدُّونَ** یعنی اے نبیؐ شوق دلا مسلمانوں کو نمازوں کا اگر تم میں سے بیس شخص صابر ہوں تو دس پر غالب ہوں گے اور بعض نے چالیس راویوں کا ہونا مشروط کیا ہے کیونکہ اللہ فرماتا ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زِينَتَكُمْ عَنِ الْمَوَاطِنِ إِلَى الصَّلَاةِ** یعنی اے نبیؐ تجھ کو کافی ہے اللہ اور جتنے تیرے ساتھ مسلمان ہوئے ہیں مروی ہے کہ اس وقت میں صرف چالیس آدمی مسلمان ہوئے تھے اور نبیؐ علیہ السلام احکام کے آسان کرنے اور اسلام کے مقہر کرنے کے لئے مبعوث ہوئے تھے تو اس سے معلوم ہوا کہ تو اثر کے لئے چالیس آدمی کافی ہیں اور بعض کے نزدیک ستر آدمیوں سے کم نہ ہونا چاہئیں اور اس قول پر تمسک اس آیت سے کرتے ہیں: **وَإِذَا خَرَجَ مِنْكُمْ طَائِفَةٌ لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَلْيَسِّرُوا** یعنی غائب ہونے والے قوم سے ہمارے پاس سے لاسے کیلئے اور ہمارے وقت سے واپس لو کہ وہ بھی شرف دیئے کیلئے اور تحقیق یہ ہے کہ یہ حکومات فاسدہ ہیں صحیح یہ ہے کہ روایہ کی تعداد متعین نہیں اور نہ کوئی ایب قاعدہ کلیہ ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یہ اتنے راویوں کی روایت سے تو اثر حاصل ہو سکتا ہے صرف شرط یہ ہے کہ اتنے راوی ہوں کہ ان کی روایت سے یقین حاصل ہو جائے پس یقینی کبھی حضورؐ آدمیوں کے بیان سے بھی حاصل ہو جاتا ہے اگر وہ ثقہ و عادل ہوں۔ مثلاً مثل متواتر کی قرآن اور اعداد و کلمات فرائض خمسہ اور مقدار میر زکوٰۃ کا رسول علیہ السلام سے ہمارے زمانے تک منقول ہونا ہے متواتر کی تین قسمیں ہیں (۱) تو اثر سکوٰۃ اور وہ یہ ہے کہ ایک جماعت میں سے صرف ایک آدمی خبر دے اور باقی کچھ نہ بولیں مگر ان کے تیمور سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ اس خبر کو جھوٹ نہیں جانتے اگر جھوٹ جانتے تو فوراً تردید کر دیتے (۲) تو اثر معنوی اسے کہتے ہیں کہ جماعت میں سے ہر ایک آدمی خبر دے مگر ایک کے الفاظ دوسرے کے الفاظ سے مختلف ہوں اور حکم ایک ہی ہو ان میں سے ہر ایک کی خبر کو خبر آمادہ کرتے ہیں اور احادیث کی روایت اس طور پر کثرت سے ہیں (۳) تو اثر لفظی یہ ہے کہ جماعت کے تمام آدمی متفق اللفظ ہو کر بیان کرے یہ متواتر کی اعلیٰ قسم ہے ایسے تو اثر کے پائے جانے میں اختلاف ہے ایک گروہ کہتا ہے کہ سنت میں ایسا تو اثر موجود نہیں ہے اور دوسرے گروہ کے نزدیک موجود ہے یہ جہ کی چھ روایہیں اسی قبیل سے ہیں۔ ۱۔ انا الاعمال بالذات (۲) البیت علی المدحی و البیت علی من انکب یعنی گواہ مدعی پر ہیں اور قسم منکر پر (۳) من کذب خلقی متعمداً فلیتبعوا متعمداً من النسا و بن جرح شخص مجھ پر عدا جھوٹ بنائے پس چاہیے کہ وہ اپنا ٹھکانا و زخ میں بنائے بعض کہتے ہیں کہ اس پچھلی حدیث کے

درجے کو اور حدیث متواتر نہیں پہنچتی۔ چنانچہ بعض نے لکھا ہے کہ بالٹھڑ اس کے راوی ہیں جن میں عشرہ مبشرہ بھی ہیں۔ (۴) لدنویث ماترکناہ مدقہ یعنی ہم انبیاء میراث نہیں چھوڑتے اور جو کچھ ہم چھوڑتے ہیں صدقہ ہے (۵) ات هذا القرآن انزلے علی سبعۃ احرف یعنی یہ قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے اس حدیث کو بیس صحابیوں نے روایت کیا ہے ۲۱۶ کلمہ مستودع ما یکسر یوم القیامۃ کما ترونہ هذا القمر لیلۃ البدر یعنی قریب ہے تم اپنے رب کو قیامت کے دن دیکھو گے جیسا کہ اس چاند کو چودھویں شب میں دیکھتے ہو اس حدیث کو بیس صحابیوں نے روایت کیا ہے۔ یاد رکھو کہ قرآن تواتر لفظی کے ساتھ ثابت ہے اور اعداد رکعات اور اعداد مقادیر زکوٰۃ تواتر معنوی کے ساتھ۔

اع والمشہور ما کان اولہ کالاحاد ثم اشتهر فی العصر الثانی والثالث وتلقیہ الامۃ
بالقبول فصار کالمتواتر حتی اتصل باب ۲ ع وذلك مثل حدیث المسح علی الخف
سح والرجم فی باب الزنا ۴ ع ثم المتواتر یوجب العلم القطعی ۵ ع ویکون ردہ کفرا۔

ش ۱ مشہور حدیث وہ ہے کہ ابتدا میں اس کا سلسلہ اسناد حدیث احادیث کی طرح ہر پیر عصر ثانی تا بعین اور عصر ثالث تبع تابعین میں شہرت پا گئی ہو اور امت محمدیہ کے علمائے اس کو قبول کر لیا ہو وہ قرن ثانی و ثالث میں گویا متواتر ہو جاتی ہے اور بدستور تیسرے زمانے تک وہی شہرت اور تواتر اس میں رہا ہے اور ایسی حدیث سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور بالکل کتاب کا نسخہ جائز نہیں ش ۲ مثلاً موزوں پر مسح کرنے کی حدیث مشہور ہے قرآن مجید سے دھونا پیر کا ثابت ہے اس پر مسح موزہ کی حدیث نے زیادتی کی ہے اس باب میں حدیثیں بہت آئی ہیں امام ابو حنیفہ نے علامت اہل سنت میں مسح خفین کو داخل کیا ہے اور فرمایا کہ میں نے مسح موزہ کا اس وقت حکم کیا کہ میرے پاس ماندہ روشنی روز کے آیا اور ایسا ہی سبب ائمہ سے مروی ہے اور ائمہ اربعہ نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ جو مسح موزے کا جائز نہیں رکھنا وہ بدعتی ہے اور اس باب میں قریب تیس صحابیوں سے روایت ہے اسی وجہ سے اس حدیث کو بعض لوگوں نے متواتر المعنی سمجھا ہے ش ۳ اور زنا کی سزا میں رجم ہونے کی حدیث بھی مشہور ہے چنانچہ ترمذی نے حضرت عثمان سے روایت کی ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا کہ نہیں حلال ہے خون مرد مسلمان کا مگر تین سبب سے کفر ہو بعد ایمان کے زنا ہو بعد احسان کے قتل نفس ہو بغیر حتی کے اور بخاری و مسلم نے بھی ابن مسعود سے اسے مضمون کو روایت کیا ہے ش ۴ حدیث متواتر سے علم قطعی حاصل ہوتا ہے مصنف نے علم کے ساتھ قطعی کی قید لگادی اگر قطعی کی قید نہ لگاتے تب بھی علم قطعی و یقینی مراد ہوتا کیونکہ شریعت میں جب مطلق علم بولتے ہیں تو وہی علم مراد ہوتا ہے جو یقین کے معنی میں ہے اور نظام معتزلی یہ کہتا ہے کہ متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ یقین کا فائدہ نہیں بخشتا بلکہ اس سے صرف الظہان حاصل ہو جاتا ہے جس میں جانب صدق راجح ہوتی ہے مگر مرتبہ یقین کو نہیں پہنچتی لیکن یہ قول مردود ہے اس لئے کہ انبیاء اور ان کے معجزات اسی تواتر کے ساتھ ثابت ہوتے ہیں تو جب کہ تواتر یقین کا فائدہ نہ بخشے گا تو ان کی نبوت کی نسبت علم و یقین ثابت نہ ہو سکے گا اور یہ سراسر کفر ہے مکذبین کے دلائل یہ ہیں (۱) متواتر کے راویوں میں سے ہر ایک راوی

کے خبر میں کذب کا احتمال ہے تو جبکہ کئی ایسے راوی جمع ہو جائیں گے تو کذب کا احتمال اور بڑھ جائے گا نہ کہ یقینی کا فائدہ حاصل ہو سکے گا جواب اس کا یہ ہے کہ مجموعے سے ایک ایسا امر حاصل ہو جاتا ہے جو واحد سے حاصل نہیں ہو سکتا چنانچہ کئی تاریخ جمع کر کے ڈور درجائی جاتی ہے تو وہ ایک تار سے ضرور مضبوط ہوتی ہے اور دیکھو ایک ایک سپاہی کا شہرہ لکھ کر فتح کر لینا عادیہ محال ہے مگر سب سپاہیوں کا مجموعہ جو ایک لشکر ہوتا ہے وہ فتح کر لیتا ہے تو معلوم ہوا کہ کل کے حکم میں اور واحد کے حکم میں فرق ہے (۲) اگر متواتر کے لئے یقینی کا فائدہ بخشا ضرور ہو تو یہودی میں جو حضرت موسیٰ سے متواتر منقول ہے کہ میرے بعد کوئی نبی نہ ہوگا اس طرح یہودیہ جو خبر دیتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ مصلوب ہوئے تھے تو یہ دونوں خبریں قابل تصدیق ہوں جواب اس کا یہ ہے کہ ان خبروں کا متواتر ممنوع ہے اس لئے کہ متواتر میں یہ ضرور ہے کہ ہر زمانہ میں اتنا بکثرت لوگوں نے اس کو روایت کیا ہو کہ عقل ان کے جھوٹ بولنے کو محال جانے اور ان دونوں خبروں میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ دین موسیٰ کے مؤید ہونے کی خبر بعض یہود نے اپنی طرف سے اختراع کر لی ہے پھر انہوں نے دوسری جماعت کو خبر کی یہاں تک کہ زمانہ درمیانی میں اس میں متواتر پیدا ہوگئی اور حضرت عیسیٰ کے مصلوب ہونے کی خبر بھی متواتر نہیں کیونکہ ابتدا اس کے وسط کی طرح نہیں ہے ابتدا میں اس کی خبر دوسے کی تعداد اتنی نہ تھی کہ اس سے متواتر کا فائدہ حاصل ہوتا اور متواتر حقیقی یہ ہے کہ خبر کا متواتر ابتدائی زمانہ میں اور درمیانی زمانے میں اور پچھلے زمانے میں برابر ہو یعنی جب سے وہ خبر شروع ہوئی ہے اور جہاں تک اس ناقل تک پہنچی برابر متواتر اس میں موجود رہے پہلا زمانہ ظہور خبر کا ہے اور پچھلا زمانہ ناقل تک پہنچنے کا پس جو خبر اول میں اس طور پر نہ ہوگی وہ آحاد الاصل سمجھی جائیگی پس اگر ایسی خبر آگے چل کر زمانہ وسطیٰ میں اور پچھلے زمانے میں شہرت پکڑے گی تو وہ مشہور کہلائے گی اسی قبل سے ہیں وہ روایتیں جناب علیؑ کے خلیفہ بلا فصل ہونے کے باب میں جو شیعہ میں متواتر سمجھی جاتی ہیں کہ ان کو اولے کسی شیعہ نے اختراع کر کے سرور کائنات کی طرف منسوب کر دیا پھر شیعہ میں وہ ایسی پھیلیں کہ متواتر بن گئیں جیسے سلمو اہلی علی بامرتہ المؤمنین والسمووا لہم والاطیعوا لہم ولا تعلموا ولا تعلموا یعنی سلام کرو علی کو بطور امیر المؤمنین کے اور سنو اس سے اور اطاعت کرو اس کی اور سیکھو اس سے اور نہ سکھاؤ اس کو (۱) یا علی انت اقویٰ وانت وارث علمی و انت الخلیفۃ من بعدی و انت قاضی دینی یعنی اے علی تم میرے بجائی ہو اور تم میرے علم کے وارث ہو اور تم میرے بعد خلیفہ ہو اور تم میرے قرض کے ادا کرنے والے ہو مجھ پر کا مذہب یہ ہے کہ متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہوتا ہے اور کبھی معتزلی اور ابوالحسنین معتزلی اور امام الحرمین شافعی کے نزدیک وہ استدلالی ہے اور سید مرتضیٰ امامیہ اور آمدی نے اس کے ضروری و استدلالی ہونے میں توقف کیا ہے ضروری اسے کہتے ہیں جس میں غور و تامل و کارہ ہو اور ترکیب حجت اور ترتیب مقدمات کی احتیاج واقع نہ ہو علم ضروری میں احتمال نقیض کا نہیں اور کسی کے شک و ڈانسنے سے زائل ہو سکتا ہے بخلاف استدلالی کے کہ وہ غور و فکر کے ساتھ حاصل ہوتا ہے پس جس نے متواتر کے علم کو استدلالی مانا ہے وہ کہتا ہے کہ اس کے لئے ترتیب مقدمات کی احتیاج واقع ہوتی ہے جن سے وہ پیدا ہوتا ہے جواب اس کا یہ ہے کہ بعض ضروریات میں بھی تو مقدمات کی ترتیب ہوتی ہے مگر وہ استدلالی نہیں ہو سکتے دراصل استدلالی وہ ہے جس کا حصول ترتیب مقدمات پر موقوف ہو اور پہلے ایسا نہیں اس لئے کہ جو شخص طریق استدلال اور ترکیب حجت کی سمجھ نہیں رکھتا جیسے بے وقوف اور بچہ اس کو بھی علم ضروری حاصل ہو جاتا ہے (۲) یعنی متواتر کے انکار سے کفر لازم آ جاتا ہے کیونکہ ایک جماعت

کا ثرہ یہ ہے کہ جو صامی کے نزدیک بوجہ قطعی ہونے کے غیر مشہور کلام الہی کے ساریں ہو سکے گی اور ہر طرح اس کا نسخہ کر کے
گی بخلات مجبور کے کہ ان کے نزدیک اس سے صرف کلام الہی کے اطلاق کی تنقید کی ہو سکتی ہے اور متواتر کے انکار سے بالاتفاق
کفر لازم آتا ہے کیونکہ اس کے انکار کرنے سے رسول کی تکذیب ہوتی ہے اور رسول کی تکذیب کفر ہے اور علماء کا تحلیہ
کفر نہیں اور بڑی وجہ مشہور کے انکار سے کافر نہ ہونے کی یہی ہے کہ وہ احادیث اصل ہے اور اس میں سورۃ شہد موجود ہے
نقل اور علماء کے اتفاق سے عمل متواتر اور مشہور پر کرنا لازم ہو گا سوا اس کے نہیں کہ کلام حدیث احادیث ہے متواتر
و مشہور پر عمل لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ متواتر کا صادر ہونا نبی علیہ السلام سے صحت کو پہنچتا ہے اور جن ذریعوں سے وہ
جناب سرور کائنات سے ہم تک پہنچتی ہے اس کے ثبوت میں کوئی شبہ نہیں پس ایسی خبر پر عمل لازم ہونے میں کیا کلام
ہو سکتا ہے اور مشہور کے ثبوت میں اگرچہ کسی قدر شبہ ہے مگر وہ ایسا نہیں ہوتا کہ نفس کو بے اطمینانی رہے ایسی حالت
میں اس پر عمل لازم ہوا اور احادیث کلام ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اس میں احتمال کذب کا بھی ہوتا ہے اور اس کے ثبوت

میں بھی شبہ ہوتا ہے اس لئے وہ خبر متواتر اور احادیث کے پلے کی نہیں ہو سکتی چنانچہ مصنف آگے اس کی بحث شروع کرتے
ہیں شیخ پس ہم کہتے ہیں کہ خبر واحدہ ہے جس کو ایک راوی دوسرے ایک راوی سے نقل کرے یا ایک راوی جماعت
سے روایت کرے یا جماعت راویوں کی ایک راوی سے روایت کرے اور راویوں کی تعداد کا اعتبار نہیں جب تک حدیث
مشہور کی حد تک نہ پہنچے یعنی اس کے راویوں کی تعداد کسی قدر ہو وہ احادیث سے اس کثرت سے وہ مشہور اور متواتر نہیں بن
سکتی جب تک متواتر اور مشہور کی حد کو نہ پہنچے بلکہ یہ چونکہ خبر مشہور سے کم ہے اس لئے اس سے کتاب اللہ پر زیادتی
نہیں ہو سکتی خبر واحدہ سے علم یقینی اور علم طہ نیت نہیں حاصل ہو سکتا کیونکہ اس کا راوی معلوم نہیں ہو سکتا گو کہ عادل یا
ولی ہو مگر ان اوصاف سے اس کی خبر میں قطعیت نہیں آ سکتی ممکن ہے کہ وہ بھول گیا ہو یا غفلت واقع ہو گئی ہو کہ جو
چیز سنی تھی اور جو دینی تھی ان میں تمیز نہ کرنے پایا ہو اور جو نہ سنا تھا اس کو سنا ہو اسچہ کہ خبری ہو یا اس سے بھولے
ہو کہ بھول گئی ہو متواتر محدوداً قطعی ہے اور بقاء ظنی ہے کیونکہ ارتقاء نسخ کے قابل ہے اور احادیث محدوداً ظنی ہے اور بقاء ظنی
ہے اور مراد ظنی یہ ہے کہ اس کا ظن بقائے متواتر کے ظن سے ضعیف ہے نہ یہ کہ بقاء اس کی حقیقی طور پر مشکوک ہے اگر ایسا ہوتا تو
جہت کے قابل نہ رہتی متواتر سے ہر ایک کو یقین کامل حاصل ہوتا ہے خواص کو بھی اور عوام کو بھی اور احادیث سے ایسا ظن ظنی حاصل ہوتا ہے جس کو
کسی قسم کا رجحان نہیں ہوتا اور عمل واجب ہونے کے لئے ظن بھی کافی ہے جیسا کہ مصنف کہتے ہیں شیخ یعنی خبر احادیث احکام شریعہ میں عمل کرنے
کو واجب کرتی ہے نہ علم یقینی اور علم طہ نیت کو یہ مذہب جمہور کا ہے اور دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہ وہ ظن کو واجب
کرتی ہے اور نہ عمل کو اور یہ امر عقلاً ثابت ہے اور بعض کے نزدیک نفقہ اور تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس سے علم و عمل دونوں
واجب ہوتے ہیں اس کے بعد ایک اور اختلاف ہے وہ یہ کہ امام احمد کے نزدیک علم اس کا ضروری ہوتا ہے اور داؤد ظاہری
کے نزدیک استدلال ہوتا ہے دوسرے مذہب پر یوں دلیل لاتے ہیں کہ عمل مستکرم ہے علم کو جیسا کہ اس آیت سے مستفاد
ہوتا ہے **لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** یعنی اس کے پیچھے نہ پڑ جس بات کا تجھ کو یقین نہیں علم عمل کے لئے
لازم ہے اور عمل اس کا لازم ہے اور جب کہ ایسا ہے تو خبر احادیث پر عمل واجب نہ ہو گا کیونکہ لازم ظنی علم کی نفی سے لازم ظنی عمل کی نفی ہوتی ہے
پس داؤد ظاہری اور امام احمد کا یہ مذہب مقرر ہو گیا ہے کہ جب تک یقین حاصل نہ ہو خبر واحدہ پر عمل واجب نہیں اور

تیسرے قول والے اپنے مذہب پر یوں عمت لاتے ہیں کہ جب کہ بقول مجہور خبر واحد سے عمل واجب ہوتا ہے تو علم بھی واجب ہوگا کیونکہ عمل بغیر علم کے نہیں ملزوم یعنی عمل کے لئے لازم یعنی علم کا ہونا ضرور ہے دوسرے مذہب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ان کے قول سے لازم آتا ہے کہ ظاہر آیات پر عمل نہ کرنا چاہئے کیونکہ علم الیقین وہاں متقی ہے کیونکہ ان کی دلالت غلطی ہے تیسرے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ان کے بیان سے یہ لازم ہوتا ہے کہ مظنون الاولہ سے علم الیقین کا فائدہ حاصل ہوا ورنہ نہایت نحیف ہے اور دوسرے مذہب کی تائید میں یہ آیت جو پیش کی ہے اس سے یا تو یہ مراد ہے کہ جھوٹی گواہی بغیر واقفیت کے نہ دینی چاہئے یا مراد یہ ہے کہ ایسی چیز کے پیچھے مت پڑا کہ جس کا تجھ کو کسی وجہ سے علم نہیں یعنی نہ علم قطعی ہے نہ ظنی یا یہ عقائد ایمانیہ سے مخصوص ہے اس لئے کہ ظن کی اتباع عقائد ایمانیہ میں حرام ہے اور یا یہ خطاب خاص جناب سرور کائنات کی طرف ہے اور یہ ان کے خصائص میں سے ہے اس لئے کہ ان کو ہر چیز کا علم بوجہ نزول وحی کے ممکن تھا اور یہ بات کسی اور کو آحاد امت میں سے عیسر نہیں اس لئے امتیون کو ظن کی اتباع لازم ہے اور آنحضرت کو جائز نہ تھی ان کو وحی کا انتظار کرنا چاہئے تھا تاکہ علم قطعی حاصل ہو جائے علامہ تحقیق یہ ہے کہ خبر واحد عمل کا موجب ہوتی ہے اور دلیل اس پر کتاب و سنت اور اجماع اور عقل ہے دلالت کتاب کی یہ ہے کہ اللہ فرماتا ہے **وَإِذَا خَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ هُمْ أَنْ يَتَذَكَّرُوا لَكَ مِمَّا عَدَاكَ عَدَاةً مُكَذِّبِينَ** یعنی جب اللہ نے ان لوگوں سے اقرار لیا جو تو پر میت اور انجیل دیئے گئے ہیں کہ تم لوگوں کے سامنے اس کو بیان کرنا اور اسے مخفی نہ رکھنا اللہ نے ہر ایک آدمی پر جس کو کتاب دی گئی تھی واجب کر دیا تھا کہ وہ اسے بیان کرے اور آدمیوں کو اس سے وعظ و نصیحت کرے اور اس سے کوئی فائدہ نہیں بجز اس کے کہ اس کی بات کو قبول کریں تو معلوم ہوا کہ خبر واحد عمل کے لئے حجت ہے اور یہ اس وجہ سے کہا گیا کہ جب مجمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوتا ہے تو ایک کے آحاد دوسرے کے آحاد پر منقسم ہوتے ہیں اور سنت سے دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ایک بار مکان میں آئے اور اس وقت ہاتھ میں گوشت پک رہا تھا آپ کو روٹی اور گھر کے سالنوں میں سے سالن کھانے کو دیا گیا اس وقت آپ نے فرمایا کہ اس ہانڈی میں گوشت بھی تو پک رہا ہے گھر کے لوگوں نے عرض کیا کہ یہ گوشت صدقے کا ہے جو بیریہ کو ملا ہے اور آپ صدقے کا گوشت نہیں کھاتے فرمایا کہ وہ اس پر صدقہ ہے اور ہمارے لئے ہدیہ ہے اس مضمون کو بخاری و مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے پس آپ نے بیریہ کی خبر کو صدقے کا گوشت ہونے کی بابت قبول کر لیا تو اس سے معلوم ہوا کہ خبر واحد قابل قبول اور موجب العمل ہے اور اجماع سے دلیل ہے کہ جب پیغمبر خدا کی وفات کے دن انصار نے سقیفہ بنی ساعدہ میں یہ ٹھہرایا کہ ایک امام ہمارا ہوگا اور ایک مہاجرین میں کا ہوگا اور اپنی طرف سے سعد بن عبدالمطلب خلیفہ بنانے اور ان کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے لئے آمادہ ہو گئے تو یہ بات سنتے ہی حضرت ابوبکر اور حضرت عمر وہاں پہنچ گئے اور انصار نے جو سعد بن عبادہ پر اتفاق کیا تھا ان کو دور کر دیا اور کہا پیغمبر خدا کا حکم ہے کہ امام قریش ہونا چاہئے اگرچہ یہ خبر واحد ہے مگر جس وقت حضرت صدیق نے انصار کے سامنے یہ دلیل پیش کی تو سب نے تسلیم کر لی اسی طرح اجماع ہے اس بات پر کہ اگر ایک آدمی خبر سے اس بات کی کہ یہ پانی پاک ہے یا نہیں ہے تو اس کا بیان قبول کی جائیگا اور عقل بھی یہ تقاضا کرتی ہے کہ جبکہ ہر ایک حادثے کے باب میں خبر متواتر اور مشہور نہیں پائی جاتی تو خبر واحد کو قبول کیا جائے گا اور اگر وہ رد کر دی جائے گی تو سب معاملات معطل ہو جائیں گے۔

یاد رکھو کہ خبر واحد اس راوی کی محبت قرار پاتی ہے جس میں یہ چار صفات ہوں جن کی تفصیل مصنف کرتے ہیں۔

اع و بشرط اسلام الراوی ۲۷ وعدالتہ -

مشاع پہلی شرط یہ ہے کہ راوی اسلام کے ساتھ متصف ہو اور اسلام یہ ہے کہ دل سے تصدیق کرے اس چیز کی جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے پاس سے لائے ہیں اور زبان سے اس کا اقرار کرے صرف پیغمبر کا سچا جانا ہی اسلام نہیں جب تک مرتبہ تصدیق و تسلیم کو نہ پہنچے اور باطن اس پر قرار نہ پکڑے اور راوی غیر کے اسلام میں بیان اجمالی شرط ہے کیونکہ حضرت نے اسی کو کافی سمجھا ہے اور دلیل اس پر یہ ہے

..... کہ سنن اربعہ میں ابن عباسؓ نے مروی ہے کہ ایک اعرابی حضرت کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میں نے چاند دیکھا ہے آپ نے اس سے پوچھا کہ کیا تو گواہی دیتا ہے اس بات کی کہ سوائے اللہ کے کوئی معبود نہیں کہا ہاں پھر پوچھا کہ کیا گواہی دیتا ہے تو اس بات کی کہ محمد اللہ کے رسول ہیں کہا ہاں اس کے بعد حضرت نے اس کی خبر کو قبول کر لیا اور تفصیلی طور پر اسلام کے ثبوت میں بڑا حرج ہے اور چونکہ دین میں حرج کو دفع کیا گیا ہے اس لئے اجمال کو کافی سمجھا اور سنا اور تحمل حدیث کا قبل اسلام کے معتبر ہے البتہ ادا کرنا معتبر نہیں پس اسلام صرف

ادائے حدیث کی شرط ہے نہ سننے کی کیونکہ تحمل حدیث کے لئے وہ آدمی کافی ہے جو تمیز کر سکتا ہو اس کی عقل پر بھروسہ ہو سکے اور ظاہر ہے کہ کافر کی عقل میں کوئی نقصان نہیں تو پھر اگر وہ حدیث کو سن کر اسلام کی حالت میں بیان کرے تو کوئی مضائقہ نہیں فقہاء دوسری شرط یہ ہے کہ راوی عادل ہو اور عدالت صفت قلبی اور ملکہ نفسانی ایسا ہے جس کی وجہ سے آدمی متقی ہو بیگزگار اور باسروت ہو جاتا ہے اور اس سے التزام کے ساتھ تقویٰ اور مروت کے کام صادر ہوتے ہیں اور گناہ کبیرہ کرنے سے فوراً عدالت جاتی رہتی ہے گناہ صغیرہ پر اصرار بھی قاذح عدالت ہے اور اصرار کبھی تکرار سے پیدا ہوتا ہے جیسے ایک سی صغیرہ کی بار بار موابطت کرنا اور کبھی اصرار علمی بھی ہوتا ہے مثلاً صغیرہ کو کر کے ارادہ حتمی کرے اگرچہ ابھی دوبارہ نہ کیا... اگر کوئی شخص سنوں کا سونے مثلاً روزہ مسنون اور نماز مسنون وغیرہ کو ترک کرتا ہو تو یہ بات قاذح عدالت نہیں جب تک یہ شخص ان لوگوں میں شمار نہ کیا جائے جو امر مسنون میں مستی کرتے ہیں مروت کے ترک کرنے سے عدالت جاتی رہتی ہے مروت کے معنی شرع میں یہ ہیں کہ اخلاق اور

عادات اپنے زمانے کے امثال و اقربان کے یا ان سے اچھے اختیار کرے یا اس شہر کے جہاں رہتا ہے مثلاً حج و عمرہ کو بازار میں رہنے کی کسی پیشہ خواہ دوکانداری کی وجہ سے ضرورت ہے ان کے علاوہ اور کسی کو بازار میں کھانا اور پینا خلاف عدالت ہے ہاں اگر میاس کا اتنا غلبہ ہو کہ روک نہ سکے تو اس حالت میں مجبور ہو گیا بازار میں نکلے سر پھرنا یا بازار میں ایک کونے میں بیٹھ کر پیشاب کرنا یا راستے میں چلتے ہوئے چیز کھا لینا خواہ بکثرت منحہ کرنا اور حکایات مفلحہ بیان کرنی خواہ اور غیر محتاد ایسے کام جو اس کے امثال و اقربان پر باعث مفلحہ ہوں سب خلاف مروت اور

قاذح عدالت ہیں مگر اس مروت کی کیفیت موافق احوال اور اشخاص کے انقلاب زمانہ سے بدلتی رہتی ہے لیکن جوامر مسنون ہیں اگرچہ عوام انہیں پسند نہ کریں ان کے فاعل کو اپنی جہالت کی وجہ سے برا جانیں جیسے سرمہ لگانا وغیرہ یہ امور خلاف

مروت نہ ہوں گے گناہ کبیرہ وہ ہے کہ شرع میں جس کے کرنے پر حد آئی ہو یا اس کے کرنے پر وعید عذاب کا آیا ہو قرآن اور حدیث صحیح میں یا شرع میں اس پر کفر کا اطلاق ہوا ہو جیسے اس حدیث میں منے تولد الصلوٰۃ متعلیٰ فقد کفر روا ۲۸۱ لفظ دواخنے یعنی جس نے جان بوجھ کر نماز چھوڑ دی وہ کافر ہوا یا اس کا فساد گناہ کبیرہ کی طرح ہو یا اس سے زیادہ ہو یا دلیل قطعی کے ساتھ اس کی عمائدت آئی ہو اور چنگ حرمت دین کا موجب ہو پس جس میں یہ بات نہ ہو وہ معصوم ہے اور کبیرہ کے مراتب متفاوت ہیں بعض بہت بڑے اور بڑے ہیں بعض سے اگر کوئی یہ کہے کہ بخاری نے اپنی صحیح میں عباد بن یعقوب سے روایت کی ہے حالانکہ بقول ابوبکر بن اسحاق بن خزیمہ کے وہ اپنے دہزن میں مہتمم ہے اور نیز بخاری نے محمد بن زیاد اور جریر بن عثمان سے احتجاج کیا ہے حالانکہ یہ دونوں مشہور نامی ہیں اور نیز بخاری و مسلم نے ابو معاویہ محمد بن حازم اور عبید اللہ بن موسیٰ سے احتجاج کیا ہے حالانکہ یہ دونوں نہایت غالی تھے جواب اس کا یہ ہے کہ بخاری و مسلم کی تخریج حجت نہیں ہو سکتی کیونکہ مسئلے میں اختلاف ہے پس اہل بدعت کی روایت کے مقبول ہونے پر ایک فریق کا نہ غم دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتا۔

اع وضبطہ ۲ ع وعقلہ۔

ش ۱۱ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ راوی ضابطہ ہو ضبط اسے کہتے ہیں کہ مشکلم کے کلام کو اول سے آخر تک سنے اور اس کی بات کے الفاظ اور ترکیب کلمات پر لحاظ رکھے نہ کہ کچھ حصہ کلام کا سنا ہو اور کچھ نہ سنا ہو اور نہ اس کے الفاظ اور ترکیب جہاں سے پر غور کیا ہو اور معانی الفاظ کا سمجھنا بھی ضبط میں مشروط ہے خواہ معنی لغوی ہوں یا اصطلاحی مشرعی کیونکہ صرف الفاظ کا غور سے سن کر یاد کر لینا روایت حدیث میں معتبر نہیں پس جو شخص صرف طوطے کی طرح الفاظ کو یاد کر لے گا وہ ضابطہ نہ سمجھا جائے نہ اس کی روایت ثروت قبولیت پائے گی یہ مذہب حنفیہ کا ہے ورنہ اکثر علماء کے نزدیک صرف الفاظ کا یاد کر لینا کافی ہے مگر یہ رائے ان کی بالکل کمزور ہے کیونکہ سننے کے انضباط سے مقصود معانی کا جاننا ہے نہ کورا الفاظ کا جان لینا ہاں قرآن میں ضرور نہیں کہ جو اس کی نقل کرے وہ اس کے معانی کو بھی سمجھتا ہو کیونکہ قرآن کو ائمہ ہدای نے بہت بڑی محنت کے ساتھ اور کامل ضبط عبارت کے بعد نقل کیا ہے اور اس کی عبارت فی لفظہ معجز ہے اور اس سے بھی احکام متعلق ہیں چنانچہ جنب اور سائغ کو اس کا چھوٹا منع ہے اور وہ تغیر و تبدل سے محفوظ ہے اس لئے اس کو ایسے شخص کا نقل کرنا بھی صحیح ہے۔ جو اس کے مطلب سے بالکل آگاہ نہ ہو ہاں جو شخص الفاظ و معنی دونوں کا واقف ہو اس کا نقل کرنا بہتر ہے ترجمہ کرنا کسی غیر زبان میں تو مضائقہ نہیں مگر نقل بالمعنی ممنوع ہے اس طرح کہ اس کے معنی کو کہا جائے کہ یہ قرآن ہے کیونکہ جب مفہوم قرآن کو کسی کے سامنے قرآن مجید کی روایت کیا جائے گا تو سامع اس معنی کو قرآن سمجھ گا اور نماز میں اس کو پڑھے گا اور اس سے گمراہی لازم آتی ہے اور روایت حدیث ضبط کے ساتھ یہ بھی ضرور ہے کہ غفلت نہ کرے اور نہ بھولے اور نہ تشنگ کرے وقت سننے کے اور نہ وقت پہنچانے کے کیونکہ بہت سے ضابطے غفلت و تشنگ کرنے کی وجہ سے غلطی میں پڑ جاتے ہیں بغیر ضبط اور عدم غفلت کے صدق حاصل نہیں ہو سکتا کثرت روایت ضبط کے منافی نہیں اگر جو بات کہتا ہے اس کو غریب یاد رکھتا ہو اور جو بات بیان کرے آگے بھیجے اس کے

بیان میں اختلاف نہ آئے اور جو بات ایک دفعہ بیان کی ہے جب اس کو پھر بیان کرے تو اس کے پچھلے بیانات میں فرق نہ ہو شیخ^{۲۲} اور جو پختی شرط یہ ہے کہ راوی صاحب عقل و تمیز ہو روایت حدیث کیلئے عقل کا کامل ہونا شرط ہے اور وہ بالغ آدمی کی عقل ہے پس ایسے موقع پر جب مکمل عقل کا لفظ پاؤ تو اسے بلوغ کے معنی میں سمجھ لوں بچے اور مسنورہ کی بات معتبر نہ ہوگی کیونکہ ان کی عقل قاصر ہوتی ہے اسی طرح اس آدمی کی بات بھی معتبر نہ ہوگی کہ جس کے حفظ پر نسیان غالب ہو یا ہوئے انسانی سے اس کی عقل مغلوب ہو عقل بلوغ راوی کے لئے اس واسطے مشروط کی گئی ہے کہ بچہ غیر مکلف ہے تو اس پر کذب سے محترز رہنے کا اعتماد نہیں ہو سکتا اس لئے اس کی روایت میں شبہ رہے گا مگر بلوغ کی قید ایسی حالت میں ہے کہ بات کا سننا اور اس کو بیان کرنا دونوں ایک ہی وقت میں واقع ہوں اور اگر قبل بلوغ کے سننے اور بیان بعد بلوغ کے کرے تو اس کا قول بھی قابل پذیرائی ہے کیونکہ تحمل حدیث میں کوئی منسل نہیں تحمل روایات کے لئے تمیز کا ہونا کافی ہے اور تمیز کی کوئی حد نہیں اور اذیت مقرر نہیں ابن صلاح نے کہا ہے کہ کم سے کم وہ عمر جس سے تمیز حاصل ہو جاتی ہے پانچ برس کی عمر ہے محمود ابن ربیع کی پانچ برس کی عمر تھی کہ رسول پاک نے اس کے یہاں کے کنویں کا پانی پی کر تفریح خاطر کئے لئے اس کے منہ پر کھلی ڈال دی اور یہ بات اسے یاد رہی اور بلوغ کے بعد اس کو اس نے روایت کیا اس واقعہ کی بناء پر ابن صلاح نے یہ رائے قائم کی ہے بلکہ بعض نے ابن صلاح سے بھی ایک قدم آگے بڑھا دیا ہے اور کہا ہے کہ صاحب تمیز جو جانے کو چار برس کی عمر بھی کافی ہے اور محمود کی عمر اس وقت میں چار برس کی تھی پانچوں میں لگے تھے مگر ان علماء کا تمک محمود کے واقعے کے ساتھ مدست نہیں کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ چار پانچ برس سے کم عمر والا تمیز دار نہ ہو اور نہ یہ لازم آتا ہے کہ ہر بچہ اس عمر میں صاحب تمیز ہوتا ہے اور ابن معین کے نزدیک کم سے کم عمر تمیز دار ہونے کے لئے ۱۵ برس میں مگر یہ بھی تجنی بات ہے کہ کوئی اندازہ صحیح مقرر نہیں کیونکہ بعض بچے تھوڑی سی عمر میں صاحب تمیز و ذراست ہوتے ہیں اور بعض کو زیادہ عمر میں جا کر تمیز و ذراست حاصل ہوتی ہے عقل و فہم اللہ نے ہر آدمی کو عطا فرمایا ہے اور یہ عطا کئے ہیں وہ بتدریج بڑھتے ہیں جس کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا اور کچھ تربیت و صحبت پر بھی موقوف ہے پس جو بچہ سوال و جواب کی لیاقت رکھتا ہو اور سمجھتا ہو وہ تحمل حدیث کا صالح ہے اور جہاں تک تجربہ ہوا اور حالات دیکھے جاتے ہیں سات برس کی عمر سے قبل اس حیثیت پر نہیں ہو سکتا اس لئے حکم ہے کہ سات برس کی عمر کے بچے پر غمانہ پڑھنے کی تاکید کرنی چاہئے اور ایسا اتفاق بہت کم واقع ہوتا ہے کہ کوئی بچہ کم عمر والا کوئی خاص بات یاد رکھے یا کتاب کا ایک حصہ یاد کرے خلاصہ کلام یہ ہے کہ تحمل روایت کے لئے تمیز شرط ہے بلوغ شرط نہیں عبداللہ بن عباس عبداللہ بن زبیر نعمان بن بشیر اور انس بن مالک کی روایتیں کتب احادیث میں مروی ہے اور ان کی احادیث کو نہایت معتبر مانا جاتا ہے باوجودیکہ ان سے کبھی کسی راوی نے یہ نہ پوچھا کہ تم جو یہ حدیث روایت کرتے ہو یہ تمہارے بچپن کے زمانے کی بات ہے یا بالغ ہونے کے بعد کی جناب سرور کائنات نے وفات پائی تو عبداللہ بن عباس دس برس کے تھے اور لغوی ۱۳ سال کے اور بقول ۱۵ سال کے اور عبداللہ بن زبیر سنہ ایک یا دو ہجری میں پیدا ہوئے تھے اور آنحضرت مدینے میں کل دس سال زندہ رہے تھے اور نعمان بن بشیر جناب سرور کائنات کی وفات کے وقت آٹھ یا چھ سال کے تھے اور انس بن مالک کی عمر جب حضرت پیغمبر کو ہجرت کر گئے تو اس وقت دس برس کی تھی اور آپ کی وفات کے موقع پر بیس سال کی پس عبداللہ بن عباس کا بلوغ تحمل روایات کے وقت متحقق نہیں ہے اور عبداللہ بن زبیر اور نعمان بن بشیر اور انس بن مالک کی بھی اکثر مسموعات قبل بلوغ کی ہیں مگر محدثین نے ان کی عام روایتوں کو قبول کیا ہے

اع و اتصالہ بک ذلك من رسول الله عليه السلام بهذا الشرائط -

شراعی یعنی انہیں چاروں شرائط کے ساتھ کہ وہ اسلام عدالت ضبط اور عقل میں خیر و احسان کا راوی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے مخاطب تک متصل ہو یا پیغمبر خدا سے مستفین کتب احادیث تک سلسلہ اسناد اسی طرح متصل ہو۔ پس ہر ایسی حدیث جس کے راوی درمیان سے نہ رہ جائیں متصل کہلائے گی اور اگر راوی کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اتصال نہ ہو تو اس حدیث کو منقطع کہتے ہیں اور وہ ہے کہ راوی اپنے اور حضرت کے درمیان کے بیان کرنے والوں کو عزت کر دے اور یہ عام ہے اس سے کہ خاص اس صحابی کو حذف کر دے جس نے حضرت سے اس حدیث کو سنا ہے یا اس کے بعد کا کوئی شخص حذف کر دے اور برابر ہے کہ ایک آدمی محذوف ہو یا زیادہ محذوف ہوں یا تمام ہی محذوف ہوں پس ایسی سب حدیثیں مرسل کہلائیں گی مگر علماء اصول کے نزدیک اسناد انقطاع ایک ہی چیز ہے مگر تحقیق کہتے ہیں کہ سب سے پچھلا راوی جو صحابی نہ ہو اپنے سے اوپر کے تمام راویوں کو سلسلہ بہ سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک ذکر کرے تو اس حدیث کو مستند کہتے ہیں اور اگر ابتدائے سند سے راوی ساقط ہو تو اس کو معلق بولتے ہیں اور اگر انتہائے سند سے بعد تابعی کے راوی ساقط ہو یعنی صحابی مذکور نہ ہو تو اس کو مرسل کہتے ہیں جیسا کہ تابعی کہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اگر در راوی برابر ساقط ہو گئے تو اس کو مضعف کہتے ہیں اور اگر ایک راوی رہ جائے تو منقطع مضعف کہ اہل اصول اور فقہاء کے نزدیک مستند کے سوا جس کا دوسرا نام متصل ہے جتنی قسمیں ہیں وہ سب مرسل یعنی منقطع ہیں اگر صحابی کی طرہ سے اسناد یعنی انقطاع ہو اس طرح کہ صحابی کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے تو یہ مقبول ہے اجماع اسی پر ہے گو کہ بعض متاخرین نے خلاف کیا ہے مگر وہ معتد بہ نہیں اس لئے کہ جب ایک صحابی دوسرے صحابی سے روایت نقل کرے گا اور نام اس کا بیچ میں سے اڑا کر خود یہ کہے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے تو اس کا روایت کرنا بھی بمنزلے اس کے روایت کرنے کے ہے جس سے اس نے سنا ہے اس لئے کہ صحابہ صاحب عدالت ہیں وہ کبھی ایسی حدیث رسول اللہ کی طرف منسوب نہیں کریں گے جو جھوٹے ہو عدالت کی وجہ سے صحابہ کا اس سال مقبول ہے اور ان کا دوسرے سے سن کر روایت کرنا بھی بمنزلے خود سننے کے ہے اور تابعین یا تبع تابعین میں سے اگر کوئی راوی یوں کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے تو یہ روایت بھی امام ابو حنیفہ اور امام احمد اور امام مالک کے نزدیک مقبول ہے کیونکہ وہ کذب سے بری ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی خیریت کی خبر دی ہے اور اسی لئے صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کے تزلزل کے لئے کی بھی ضرورت نہیں اس لئے کہ ان میں جھوٹ نہیں پھیلا تھا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ مرسل تابعین اور تبع تابعین کی مقبول نہیں مگر شرائط ذیل کے ساتھ (الف) اس کا اتصال دوسرے ذریعہ سے ثابت ہو مثلاً کوئی غیر آدمی اس کی اسناد راوی بہ راوی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچاتا ہو یا خود وہی جس سے اول حدیث کا اسناد واقع ہوا ہے دوسری بار اس کو اس طرح روایت کرے کہ جناب سرور کائنات تک اس کی اسناد ثابت ہو جائے اور کوئی راوی جناب سرور کائنات سے آخر تک نہ چھوڑتا ہو (ب) کسی صحابی کے قول سے اس مرسل کی تائید ہوتی ہو (ج) کسی حجت قطعی کتاب سنت سے اس کی تائید ہوتی ہو (د) امت نے اس کو قبول کر لیا ہو (س) یہ امر معلوم ہو جائے کہ راوی کی یہ عادت ہے

کہ وہ ارسال نہیں کرتا مگر راوی عادل کی روایت سے (مسلے) قیاس صحیح کے موافق ہو (مسلے) اس مسل کا ایک مسلے آدمی نے بھی ارسال کیا ہو اور یہ معلوم ہو کہ دونوں کے شیخ مختلف ہیں شافعی کی دلیل یہ ہے کہ روایت کا قبول کرنا موقوف ہے اس بات پر کہ اول راوی کا عاقل و عادل و ضابطہ ہوتا معلوم ہو جائے اور جب کہ راوی کا ذکر ہی ادا ہو جائے گا تو پھر اس کی عدالت و عقلی و ضبط کا کیا حال معلوم ہوگا اور یہ کہ ذات و صفات دونوں مجہول ہوں گی تو ایسی حالت میں اس کی روایت قابل حجت نہ ہوگی خفیہ کہتے ہیں کہ ہمارا کلام تو اس شخص کی خبر مسل میں ہے کہ جس کی نسبت کسی طرح کذب کا خیالی نہ پیدا ہونے اسناد کرنے کی حالت میں نہ ارسال کرنے کی صورت میں تو ایسے شخص کی خبر ضرور قابل قبول ہوگی اور یہ یقینی سمجھنا چاہئے کہ جب کہ ائمہ نے کسی آدمی سے مرسل روایت کی ہے تو ضرور اس کی صفات کو تاثر لیا ہے پھر اگر ذات مجہول ہو تو کیا مضائقہ عادل آدمی کی یہ شان ہے کہ جب اس پر طریق اسناد واضح ہو جاتا ہے تو وہ بلا غدر اس خبر کو بیان کر دیتا ہے اور جب کہ اس پر واضح نہیں ہوتا تو احتیاطاً راوی کا نام ذکر کرتا ہے تاکہ خود غار غافل نہ ہو بلکہ اسی وجہ سے یہ بات مشہور کر رکھی ہے کہ جو ارسال کرتا ہے وہ اپنے اور پر ذمہ داری لیتا ہے اور جو اسناد کرتا ہے وہ اس ذمہ داری کا بوجھ دوسرے راوی پر رکھ دیتا ہے پس جبکہ ایسی حدیث مسل کا کسی دوسری حدیث مسند سے تعارض واقع ہو تو یحییٰ بن ابان کے نزدیک اس مسل کو ترجیح دی جائے گی مگر اس کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں کیونکہ اس کو جو کچھ مزیت و فضیلت حاصل ہے وہ جوہر اجتہاد کے ہے پھر اگر اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہو تو رائے کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے اور ایسا جائز نہیں اور مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی اس لئے جائز قرار پائی ہے کہ اس کی قوت نفع سے ثابت ہے اور جو چیز نفع سے ثابت ہو وہ اس سے اعلیٰ درجہ پر ہے جو رائے سے ثابت ہو مجہولہ محدثین جو سنہ دوسرے ہجری کے بعد سے ہوئے ہیں وہ کسی کی بھی خبر مسل کو قبول نہیں کرتے خواہ وہ ائمہ نقل کی طرف سے ہو یا قرون ثلثہ کی طرف سے یعنی نے شرع ہدایہ میں لکھا ہے کہ اس قول کو بعض اہل علم نے بدعت سمجھا ہے جبکہ عدالت ضبط راوی میں موجود ہے تو پھر اس کی خبر مسل کو نہ ماننا نہایت بے انصافی سے قرون ثلثہ کے بعد راوی سے بھی مسل مقبول ہے اگر عدالت و ضبط رکھتا ہو کیونکہ یہ صفات ہر قرن کو شامل ہیں پھر کسی میں یہ صفات موجود ہونے کے بعد اس کی خبر کو کیوں نامقبول سمجھا جائے کرنی کا یہی مذہب ہے مگر ابن ابان کہتے ہیں کہ قرون ثلثہ کے بعد کے مراسل مقبول نہیں کیونکہ فسق و فجور ظاہر ہو گیا تھا اور نہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرون ثلثہ کے بعد آدمیوں کی عدالت کی خبر دی ہے بلکہ فرمایا ہے ثم یظہر الذلک ب یعنی قرون ثلثہ کے بعد کذب شائع ہو جائے جیسا کہ نسائی نے ابن عمر سے روایت کی ہے ابن حاکم مالکی اور ابن حبان حنفی وغیرہ بعض محققین متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ ائمہ نقل میں سے کوئی بھی ہو اس کی روایت مقبول ہے خواہ قرون ثلثہ کے اندر ہو یا اس کے بعد گذرا ہو اور اس کی خبر مسل میں وہ شرائط موجود ہوں یا نہ ہوں جن کو شافعی نے مقرر کیا ہے اور سوائے ائمہ نقل کے دوسرے آدمی کی خبر مسل مقبول نہیں اور یہی مختار ہے اور امام ابو حنیفہ اور امام احمد اور امام مالک بھی اسی کو مانتے ہیں کیونکہ جس کو تو ثقیق و تخریج میں بصیرت کا ملکہ حاصل ہوگی تو اس کی مسل روایت کے ماننے میں کیوں تامل ہو سکتا ہے مگر ابن ابان کا منشا یہ ہے کہ قرون ثلثہ کے راویوں کی روایت ہر طرح مقبول ہے وہ ائمہ نقل سے ہوں یا نہ ہوں کیونکہ ان قرون میں تو ثقیق کی قوی حاجت نہیں ان قرون کے سب راوی تو ثقیق و تخریج میں اہل بصیرت تھے البتہ احتیاط کے لائق بعد کے قرون ہیں کیونکہ ان میں بھڑٹ پھیل گئے ہیں اور نہ مابعد کے زمانوں کے راویوں کو تو ثقیق و تخریج میں کچھ بصیرت حاصل ہے اسی لئے ابن ابان قرون ثلثہ کے

راویوں کا تزکیہ ضروری نہیں سمجھتا اور اس کے بعد کے زمانے کے راویوں کا تزکیہ واجب قرار دیتا ہے مراسل کے ماننے والے کہتے ہیں کہ اگر مرسل قابل قبول ہو تو چاہئے کہ ہر ایک زمانے کے راوی کی حدیث مرسل ماننے کے قابل سمجھی جائے کیونکہ علت قبولیت ہر جگہ مشترک ہے پس اگر کوئی اس زمانے میں بطور ارسال کے روایت کرے تو چاہئے کہ اس کی روایت بھی قابل تسلیم ہو مالاخرہ ایسا نہیں جواب اس کا یہ ہے کہ ان زمانوں میں اور ان زمانوں میں بڑا فرق ہے وہ خیریت اور نیکی کے زمانے تھے اگر موجود تھے وہ جن کی ایسی خبریں قبول کرتے تھے ان کو خوب جانچ لیتے تھے مرسل پر یقین آنے کے وسائل بھی میسر تھے اب وہ زمانہ ہے کہ فساد و فحش اور بھڑک بڑھ گیا ہے اور مرسل کے نام قبول ہونے کے وسائل بڑھے ہوئے ہیں آدمیوں کی توثیق و تحریر کی معرفت مشکل ہے۔ دوسری دلیل ان کی یہ ہے کہ جب مرسل قابل قبول ہے تو مسند کا کیا فائدہ ہے بلکہ اہل مال ایک قسم کا طول لاطائل ہو جائے گا اگر یہ دلیل بہت ہی بھونڈی ہے اسناد و ارسال سے روایات کے مراتب کا تفاوت معلوم ہوتا ہے مسند کا مرتبہ مرسل سے بڑھا ہوا ہے اسناد عزیمت ہے اور ارسال میں تفصیل ہے اور ارسال میں اجمال ہے اور تفصیل اجمال سے قوی ہے پس مسند قوی ہے مرسل سے اسی لئے ہمارے نزدیک مسند کا نسخ مرسل سے نا جائز ہے تاکہ قوی کا ابطال ادنیٰ سے لازم نہ آئے اور اسناد کا یہ فائدہ ہے کہ پہلے ہادی کے ذمہ اس کی صحت کا حوالہ ہو جاتا ہے جس سے اسناد کی گئی ہے اور کبھی اس اسناد میں وہ قوت نہیں ہوتی جو ارسال میں ہوتی ہے کیونکہ ارسال اسی وقت کیا جاتا ہے جب پورا پورا اطمینان حاصل ہو جاتا ہے اسناد کرنے والا خود دوسرے پر بے غم ہو جاتا ہے اس لئے اس کو زیادہ جانچنے کی حاجت نہیں رہتی اور ارسال والے کے اپنے ذمے پر روایت کی صحت ہوتی ہے اس لئے وہ ایسی حدیث کو روایت ہی نہیں کرے گا جس میں شبہ پائے گا یہ تقریر موافق عامہ معنفین کے ہے اور حق تحقیق یہ ہے کہ ارسال میں جو بات ایکے اوی کے ذمے ہوتی ہے اسناد میں وہ کئی متعدد راویوں کے ذمے ہو جاتی ہے اور مسند کا ہر راوی تھاہست میں کامل ہوتا ہے اس لئے مجمع شرائط راوی کی حدیث میں ہمیشہ نہایت اطمینان اس امر کا موجود ہوتا ہے کہ صاحب ورع و تقویٰ نے اس روایت کو جناب رسالت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے یا یہ صورت جس طرح ارسال کو اتصال سے مضبوط بنانے میں جو خرابی ہے ویسی ہی خرابی بلکہ اس سے بڑھ کر ارسال کو نہ ماننے میں بھی ہے محابہ رضی اللہ عنہم ارسال کو مانتے تھے اور ارسال کرتے تھے اور تابعین کی تمام وہ حدیثیں جو بطور ارسال کے بیان کرتے تھے نہایت قبولیت کی نظر سے دیکھی جاتی تھیں اور کوئی بھی کہیں ان کے لینے میں تامل نہیں کرتا تھا

اع ثم الراوی فی الاصل قسمان مع معرف بالعلم والاجتهاد كالخلفاء الاربعة

مع وعبد اللہ بن مسعود وعبد اللہ بن عباس وعبد اللہ بن عمر۔

مشاء پھر راوی دوم پر ہے معروف اور مجهول جو بحر واحد کے راوی حد قوا ارد و شہرت کو نہیں پہنچتے اس لئے راوی کا حال معلوم ہونا ضرور ہے کہ آیا معروف و مشہور شخص ہے یا مجهول اور اگر مشہور ہے تو اجتہاد میں مشہور ہے یا عدالت میں راوی کا عادل اور صاحب ورع ہونا ہر حال میں ضرور ہے اور مجهول محدثین کے نزدیک اس راوی کو کہتے ہیں جو طلب علم میں مشہور نہ ہو اور نہ علماء اس کو جانتے ہوں اور اس کی حدیث کو سوائے ایک راوی کی زبان سے کسی دوسرے کی زبان

سے نہ سنا ہوا ایسے راوی کی جہالت مرتفع ہونے کے لئے کم سے کم اتنا چاہئے کہ ایسے دو آدمی جو علم میں مشہور ہوں روایت کریں اور اگر زیادہ روایت کریں تو سبحان اللہ پھر تو اس کی جہالت اچھی طرح دفع ہو جائے گی بعض محققین کہتے ہیں کہ دو کے روایت کرنے سے اس کے لئے عدالت ثابت نہیں ہو سکتی اور ایک گروہ کا عقیدہ یہ ہے کہ دو سے اس کی عدالت ثابت ہو سکتی ہے بہر صورت کتب اصول فقہ کا حاصل یہ ہے کہ جس راوی کی عدالت و فسق کا حال مجہول ہو اسے اصطلاح میں مستور کہتے ہیں اور راوی دو قسم کے ہوتے ہیں صحابی اور غیر صحابی تو بظاہر راوی صحابی کو فسق و عدالت میں مجہول سمجھنا ایک نہایت نامناسب بات معلوم ہوتی ہے کیونکہ صحابہ کل عادل ہیں وہ قابل طعن نہیں ہو سکتے اور بعض کو بعض روایات میں تو ہم پیدا ہو چکے تو اس سے ان کی عدالت میں فرق نہیں آ سکتا ان کی مدح قرآن اور احادیث میں وارد ہے اور ان کی فضیلت شہادہ عقلی و نقلی کے ساتھ ثابت ہے اب مصنف راوی معروف کی دونوں قسموں کو بیان کرتے ہیں۔ ۲ یعنی ایک قسم کے وہ راوی ہیں جو معروف ہوں اجتہاد اور علم میں جیسے خلفاء و تابعین میں سے حضرت صدیق کی مرویات کتب معتبرہ میں ایک سو بیالیس ہیں ان میں سے چھ بخاری و مسلم دونوں نے روایت کی ہیں اور تنہا بخاری نے گیارہ روایت کی ہیں اور تنہا مسلم نے ایک ایک حدیث حضرت عمرؓ کی اشاعت میں گو بہت کچھ استہام کیا۔ لیکن خود بہت کم حدیثیں روایت کیں۔ چنانچہ کل وہ مرفوع احادیث جو ان سے بروایت صحیح مروی ہیں۔ مشتر

سے زیادہ نہیں چاروں فقہائے اربعہ کے مذاہب کی بنا حضرت عمرؓ کے اجماعیات پر ہے اور محدثین ان لوگوں سے خوب روایت کرتے ہیں جن کو حضرت عمرؓ نے ممالک میں تعلیم احادیث کے لئے بھیجا تھا چنانچہ ابو موسیٰ اشعری کو بصرہ میں متعین کیا تھا اور ابو رواہ کو شام میں وغیرہ وغیرہ اور حضرت عثمانؓ کی مرویات ایک سو پچیس ہیں جن میں سے تین کو بخاری و مسلم دونوں نے روایت کیا ہے اور آٹھ تنہا بخاری نے روایت کی ہیں اور پانچ تنہا مسلم نے اور حضرت علیؓ کی مرویات کو ۸۶ حدیثیں ہیں لیکن وہ اکثر نا معتبر ہیں صحت کو نہیں پہنچتے کہ فی الحقیقت علی مرتضیٰ نے ان کو بیان کیا ہے یا یوں ہی نہیں ہے ان کی روایات کے راویوں میں سوائے حفاظ کے اور اکثر راوی ستور الحال ہیں اسی لئے محدثین ان کو قبول نہیں کرتے اصحاب عبداللہ بن مسعودؓ نے جو کچھ جناب مرتضیٰ سے روایت کیا ہے اس کو الیئمہ محدثین قبول کرتے ہیں شیخ ابن تیمیہ عبداللہ بن مسعودؓ کو عبادلہ کہتے ہیں اور بعض علماء نے عبداللہ بن زبیرؓ کو اور بعض نے عمر بن عاصؓ کو عبداللہ بن زبیرؓ کا ہے عبداللہ بن عمر بن خطابؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کا عبادلہ میں داخل ہونا تو بلا خلاف ہے اور دوسرے یمنیوں بزرگوں میں خلاف ہے کوئی عبداللہ بن مسعودؓ کو خارج کر کے باقی چاروں کو عبادلہ بتاتا ہے کوئی عبداللہ بن زبیرؓ کو نکال کر باقی چاروں کو عبادلہ کہتا ہے کوئی عبداللہ بن عمر بن عاصؓ کو خارج کرتا ہے محدثین بالاتفاق عبداللہ بن مسعودؓ کو عبادلہ سے نکالتے ہیں مگر یہ بات ان کی تحقیق کے خلاف ہے عبداللہ بن مسعودؓ بھی فقہ اور تقدم اور فتویٰ میں مشہور و معروف ہیں۔

اع وزید بن ثابت و معاذ بن جبل و امثالہم ۲ ع فلا صحت عندک روایتہ عن رسول اللہ علیہ السلام یکون العمل بروایتہم اولى من العمل بالقیاس ۳ ع ولہذا روی محمد حدیث الاعراب الذی کان فی عینہ سوء فی مسئلۃ القہقہۃ ۴ ع وترك القیاس بہ۔

شافعی اور زید بن ثابت اور عاذ بن جبل اور ان جیسے دیگر مشائخ ابو درداء اور ابی بن کعب اور ابو موسیٰ اشعری اور ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم، رافعی، مالک، اور علم میں معروف ہیں، صحابہ میں محدث اور مجتہد لوگوں کی تعداد میں سے تجاوز ہے شافعی پس جب ان کی روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک صحیح اسناد سے ثابت ہو تو ان کی روایت پر عمل کرنا مقدم ہے قیاس کو ان کے مقابلے میں پھر دینا چاہیے۔ قیاس کے ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ان کی صحیح حدیث کا مخالف ہو گا تو اس قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور اگر مخالف نہ ہو گا تاہم عمل حدیث ہی پر ہو گا قیاس کو اس کا مؤید سمجھا جائے گا۔ امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ علت قیاس کا ثبوت ایسی نص کے ساتھ ہو جو اپنی دلالت میں خبر پر رجحان رکھتی ہو پس اگر اس کا وجود فرع میں قطعی ہو تو قیاس کو راوی کی خبر پر ترجیح ہوگی جو اس کا وجود فرع میں ظنی ہو گا تو اس میں توقف ہے اور اگر علت قیاس بغیر نص راجح کے ثابت ہو تو خبر قیاس پر مقدم ہوگی اور ابو الحسین بصری سے منقول ہے کہ اگر علت کا ثبوت نص قطعی سے ہے تو قیاس کی خبر پر مقدم ہونے میں کوئی خلاف نہیں اور اگر نص ظنی سے ثابت ہے یا اصل ظنی سے مستنبط ہے تو خبر کے مقدم ہونے میں کوئی کام نہیں خلاف اس میں ہے کہ اصل قطعی سے استنباط کیا جائے اور امام مالک کا یہ مذہب بتاتے ہیں کہ اگر خبر واحد قیاس کے مخالف ہو تو قیاس خبر پر مقدم ہے کیونکہ خبر واحد میں بہت سے شبہات کا امکان ہے مثلاً راوی کو سہو ہو گیا ہو یا غلطی کر گیا ہو یا کذب ہو اور قیاس میں کوئی شبہ نہیں بجز شبہ خطا کے اور جس میں ایک شبہ ہو وہ عمل کرنے کے لئے بہتر ہے اس میں جس میں کئی شبے ہوں اسی لئے ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی اصول کر روزے میں کھالے کو روزہ فاسد ہو جائے گا مگر صحیح یہ ہے کہ خبر کو ہر طرح قیاس پر ترجیح و تقدیم ہے کیونکہ خبر باصلہ یقینی ہے اس لئے کہ جناب سرور کائنات کا قول ہے جس میں خطا کو گنجی نش نہیں اگر شبہ ہے تو خبر کے طریق و موصول میں ہے کیونکہ راوی میں غلطی یا نسیان یا کذب کا احتمال ہے اگر یہ شبہات اٹھ گئے تو خبر کے یقینی ہونے میں کیا کلام ہے اور قیاس باصلہ مشکوک ہے کیونکہ جس اصل یعنی علت پر حکم کی بنیاد ہے اس کا یقینی ہونا مستحق نہیں ہو سکتا مگر نص یا اجماع سے اور وہ امر عامی ہیں اور اس میں شک نہیں کہ جس کی اصل یقینی ہو اس کو رجحان ہے اس پر۔ جس کی اصل مشکوک ہو اور صحابہ کا دستور تھا کہ جب خبر کو سن لیتے تو اپنے قیاسی احکام کو ترک کر دیتے۔ مثلاً اسی واسطے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعرابی کی حدیث کو روایت کیا جس نے آنحضرت میں نقصان تھا مسئلہ فقہ میں اور حکم دیدیا کہ جو غازی بالغ بجا لے نماز بلند آواز سے پھنسنے اور فقہ مارے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ قصداً اس کا امام ابو حنیفہؒ نے مجدد سے یوں روایت کیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن نماز میں تھے یکایک ایک اندھا نماز کے ارادے سے آیا اور کہوئیں میں گر پڑا مقتدین کو ہمیں آئی تو انہوں نے ٹھٹھا مارا جب حضرت نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا کہ جس نے تم میں فقہ مارا اس کو چاہیے کہ وضو اور نماز کا اعادہ کرے۔

یہ کہے کہ راوی اس روایت کے مجدد خزامی ہیں اور اگر کوئی۔ یہ کہے کہ راوی اس روایت کے مجدد خزامی ہیں جو فقہ اور اجتہاد میں معروف نہیں تو جواب اس کا یہ ہے کہ اس کے راوی اور بھی بڑے بڑے صحابی ہیں۔ چنانچہ اس حدیث کو ابن عدی نے۔ . . . ابن عمر بن۔ . . . خطاب سے روایت کیا کہ حضرت نے فرمایا کہ جو کوئی نماز میں فقہ مارے تو چاہیے کہ وضو اور نماز کا اعادہ کرے اور بعض کہتے ہیں کہ ابو موسیٰ اشعری نے اس حدیث پر کبھی عمل نہیں کیا اور اس سے حرج لازم نہیں آتا کیونکہ یہ حوادث نادرہ ہیں سے ہے ممکن ہے کہ ابو موسیٰ سے یہ معاملہ چھپا رہا ہو اس لئے حدیث میں ضعف کا موجب

نہیں ہو سکتا تو فیض دینا ہی نکھا ہے مگر یہ دو وجہ سے تحقیق کے خلاف ہے ایک تو اس وجہ سے کہ طحاوی نے ابو موسیٰ سے روایت کیا ہے کہ ان کا مذہب یہ تھا کہ قہقہے کے بعد وضو کرنا واجب ہے، دوسرے قہقہے کا واقعہ حادثہ تادیرہ میں سے نہیں ہے جو ابو موسیٰ پر چھپ سکتا بلکہ صحابہ کے ہم نغیر کے سامنے یہ امر ظہور میں آیا تھا اور بحر العلوم نے جو شرح مسلم الثبوت میں کہا ہے کہ صحابہ اللہ کے اولیائے کرام ہیں گتھے اور ان کا غفوح و مشاہدہ نمازیں دوسروں سے بڑھ کر تھا اس لئے ان کو کوئی حال مشاہدے اور خشوع سے اپنی طرف مشغول نہیں کر سکتا تھا اس لئے نمازیں ان کے قہقہہ لگانے کا احتمال نہ تھا ان کے تہذیب کا یہ سال ہے کہ خارج نمازیں بھی ان کی نسبت قہقہے مارنے کے حالات نہیں سنے گئے اور جو شاذ و نادر کسی صحابی کے قہقہہ مارنے کی حکایت کی گئی ہے تو وہ وہ ہے جس کو رسول علیہ السلام کے ساتھ زیادہ محبت نہیں رہی تھی پس ایسے ہندب نفوس نماز کے اندر کیسے قہقہے مارتے اس لئے وہ قہقہے کے حکم کے جاننے کی طرف محتاج نہ تھے اس لئے اس کے خفی رہنے کا احتمال میج ہے یہ قول بحر العلوم کا قبیح نہیں اس لئے کہ اگرچہ وہ ان اوصاف کے ساتھ موصوف تھے اور نہ ان کو قہقہہ کے احکام معلوم کرنے کی ضرورت تھی مگر جو حادثہ اندر کے کنوئیں میں گر جانے پر نماز میں قہقہہ مارنے کا اول رسول اللہ کا اعادہ نماز و وضو کے لئے حکم دینے کا ان کے سامنے گذرا تھا وہ اتنی جماعت کے معانے اور حضور کے بعد ابو موسیٰ جیسے صحابی پر خفی نہیں رہ سکتا تھا اور یہ معبد خزاہی ہیں جو صحابی ہیں نہ وہ معبد جو تابعی ہیں کیونکہ وہ اور ہیں بعد کے رہنے والے اور چہنی ہیں ابن جوزی کا یہ توہم ہے جو انہوں نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے اس میں وہم کیا ہے۔ شیخ ۲ اور اس خبر کے سامنے قیاس کو ترک کر دیا جو یہ چاہتا ہے کہ قہقہے سے وضو نہ ٹوٹے اس لئے کہ وضو ٹوٹنے کی علت نجاست کا نکلنا ہے اور امام شافعی کے نزدیک وضو قہقہے سے کبھی نہیں ٹوٹتا وہ کہتے ہیں کہ روایت ہے جابر سے کہ فرمایا حضرت نے کہ ہنسی نماز کو توڑتی ہے اور وضو کو نہیں توڑتی اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ وضو قہقہے سے نہیں ٹوٹتا مگر اس حدیث کی اسناد میں عبدالرحمن بن اسحاق ہے جس کی کثرت ابوشیبہ ہے اور وہ ضعیف ہے یحییٰ نے ایسا ہی کہا ہے اور احمد نے کہا ہے کہ حدیث اس کی منکر ہے اور وہ کچھ نہیں۔

اع وروی حدیث تاخیر النساء فی مسئلۃ المحاذاة ع وترك القیاس بہ ع وروی عن عائشة حدیث التی ع وترك القیاس بہ ع وروی عن ابن مسعود حدیث السہو بعد السلام ع وترك القیاس بہ ع والفسخ الشافی من الرواة هم المعرفون بالحفظ والعدالة دون الاجتهاد والفتویٰ کافی ہریرۃ ۸ ع والنس بن مالک

مش ۴ اور امام محمد نے مسئلہ عافیات میں حدیث تاخیر صرف مشورات کو روایت کیا اور وہ یہ ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اخروہن من حیث اخرہن یعنی عورتوں کو پیچھے کر دجیسا کہ خدا نے تعالیٰ نے ان کو پیچھے کیا ہے شارع پیچھے مردوں کو عورتوں کی تاخیر کا حکم دیا ہے اور اس بات کو چاہتا ہے کہ مرد عورت کے برابر نہ کھڑا ہو بلکہ اس سے مقدم رہے جب عورت مرد کے برابر کھڑی ہو جائے گی یا مرد عورت کے برابر کھڑا ہو گا تو عورت کی تاخیر کے حکم کا تارک ٹھہرے گا تو اس سے خاص اسی کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ عورت کے متاخر رکعت کا حکم اس

کو ہے مثنیٰ اور یو جب اس حدیث کے قیاس پر عمل نہیں کیا مسئلہ عیاذات کی تفصیل یہ ہے کہ ایک صنف میں نماز کی نیت سے بالغہ عورت اور مرد بلا حائل کسی چیز کے ایک دوسرے کے پاس کھڑے ہوں اس صورت میں مرد کی نماز فارغ ہو جائے گی اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ اس سے نماز فارغ ہو کر یونہی جب کہ عورت کی نماز فارغ نہ ہو تو مرد کی کیوں فارغ ہو۔ مثنیٰ اور امام محمد نے حضرت عائشہ سے قے سے وضو کرنا جانے کی حدیث کو روایت کیا کہا ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا ہے من قاء او عقی صلوۃ فلیصرف ویلتوضا ویلبس علی صلوۃ ما لم یتکلم یعنی جس نے قے کی یا اس کی نکسیر پھوٹی تو اس کو پانی پیئے کہ وضو کر کے اسی نماز کو پورا کر لے جب تک کہ بات نہ کی ہو مثنیٰ اور اس حدیث کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا جو یہ چاہتا ہے کہ قے سے وضو نہ کرے کیونکہ قے میں کوئی نجاست نہیں نکلتی ہے۔ مثنیٰ اور امام محمد نے سلام کے بعد سجدہ سہو کرنے کی حدیث کو ابن مسعود سے روایت کیا اور وہ یہ ہے کہ کل سہو مسجد تان بعد السلام یعنی ہر سہو کے واسطے دو سجدے ہیں بعد سلام کے۔ مثنیٰ اور اس حدیث کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جو یہ چاہتا ہے کہ سلام سے پہلے سجدہ سہو کیا جائے اور امام شافعی کی رائے بھی یہی ہے کیونکہ سجدہ سہو فائتہ کی درستگی کرنا ہے تو نماز کے اندر جو کچھ فوت ہو گیا اس کا قائم مقام ہو گا قیاس مناسب یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے کیا جائے کیونکہ جو کچھ فوت ہوا تھا وہ سلام سے پہلے ہوا تھا در مختار میں ہے کہ سجدہ سہو کا واجب ہے بعد سلام واحد کے داہنی جانب سے فقط اور یہی مہرود ہے اور اسی سے تحلیل حاصل ہوتی ہے اور یہی اصح ہے اور اس بنا پر اگر دونوں طرف سلام کرے گا تو سجدہ سہو کا سا قیاس ہو جائے گا کیونکہ وہ مثل کلام کے ہے اور در مختار وغیرہ میں ہے کہ بعد ایک سلام کے سجدہ سہو کرنا قولی محمود کا ہے اور ان میں سے شیخ الاسلام اور فخر الاسلام اور کرنی وغیرہ ہیں مثنیٰ دوسری قسم کے وہ راوی ہیں جو حافظہ کے اچھے ہونے اور عادل ہونے میں مشہور ہوں مگر اجتہاد اور فتویٰ دینے کا درجہ نہ رکھتے ہوں جیسے ابو ہریرہ بعض محققین کی تحقیق یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ کا شمار بھی صحابہ مجتہدین میں ہے وہ کسی دوسرے صحابی کے فتوے پر عمل نہیں کرتے تھے بلکہ جناب سرور کائنات کے بعد صحابہ کے زمانے میں خود فتویٰ دینے لگے تھے اور بڑے بڑے صحابہ کا معارضہ کرتے تھے چنانچہ ابن عباس کے قول سے اس حاملہ کی عدلت میں جس کا خاوند مر گیا ہوا اختلاف کیا تھا۔۔۔۔۔۔ جس کی تفصیل امام مالک کی موطن میں سلیمان بن یزید نے اسے اسی طرح مذکور ہے کہ عبداللہ بن عباس اور ابوسلمہ بن عبدالرحمن بن عوف تھے اس صورت میں اختلاف کیا کہ کچھ راتوں بعد اپنے خاوند کی وفات کے جنے تو ابوسلمہ نے کہا کہ جس وقت جناں اس نے تو اس کو نکاح کرنا محال ہو گیا اور ابن عباس نے کہا کہ اس کی عدلت آخر ہے دونوں مدتوں کی کہ ایک مدت وضع محل کی ہے اور دوسری جائگہ مجھے اور دشمن دن کی اسپر ابو ہریرہ نے کہا میں اپنے بھائی کے بیٹے یعنی ابوسلمہ کے ساتھ ہوں پھر کہ رب مولائے عباس کو ام سلمہ کے پاس بھیجا کہ ان سے اس کا حال دریافت کرے تو انہوں نے اس سے کہا سببہ سلمیہ اپنے خاوند کی وفات سے کچھ راتوں بعد جی تھی اس کا ذکر فی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا آپ نے فرمایا کہ وہ حلال ہوئی جس سے چاہے نکاح کرے اور جامع ترمذی میں ہے کہ وہ ۲۳ یا ۲۵ دن کے بعد جی تھی اور ابو ہریرہ نے پانچ ہزار حدیثیں روایت کی ہیں جن کو ثقافت نے یاد کر کے بیان کی ہے۔ مثنیٰ اور انس بن مالک بھی اسی طرح کے ہیں اور اسی قبیل سے ہیں عقبہ بن مالک اور اعراب اکثر اہل سنت و جماعت کا مذہب یہ ہے کہ تمام صحابہ عادل ہیں اور ان کے ترکے کی ضرورت نہیں اور بعض کے نزدیک وہ عام مسلمانوں کی طرح ہیں اور ان میں ہر طرح کے آدمی میں جن میں عادل بھی ہیں

اور غیر عادل بھی ہیں اس لئے ان کا تزکیہ ضروری ہے اور بعض اہل تحقیق نے کہا ہے کہ وہ اس وقت تک عموماً عادل تھے جب تک فتوں میں داخل نہ ہوئے جب فتوں میں شریک ہوئے تو ان کی عدالت جاتی رہی نہیں جو لوگ حضرت عثمان کے واقعہ قتل میں شریک ہوئے بغیر ترکے کے وہ نامقبول ہیں جس نے قویہ نہیں کی تھی اس کی روایت معتبر نہیں اور حتیٰ یہ ہے کہ حضرت عثمان کے قتل میں کوئی صحابی شریک نہ تھا یہ ساری کارستانی دوسرے باغیوں کی تھی اور جس وقت معاویہ بن ابی سفیان نے حضرت علی سے مخالفت کی تو اس وقت صحابہ کے تین فریق ہو گئے ایک گروہ امیر المؤمنین خلیفہ برحق کا طراد ہو گیا دوسری جماعت نے امیر شام کی اعانت کی اور تیسرے فریق نے سب سے الگ تھگ رہنا پسند کیا انہوں نے دونوں کی حمایت سے توقف کیا اور شک نہیں کہ ان زمانوں کے محدث اور مجتہد تینوں فریق سے امامیث اور روایات لیتے رہے اور ہر ایک کے بیان پر وثوق رکھتے تھے بالبقا روایت کے صحابہ کے تین سال ہیں (۱) جن لوگوں نے کثرت روایت کی ہے ان کی حدیثیں تعداد میں ایک ہزار اور اس سے زیادہ بھی پائی جاتی ہیں ایسے آٹھ شخص ہیں۔ ابوہریرہؓ۔ عائشہؓ۔ عبداللہ بن عمر بن خطابؓ۔ عبداللہ بن عباسؓ۔ عبداللہ بن عمر بن عامرؓ۔ انسؓ۔ جابرؓ اور ابو سعید خدریؓ (۲) جن لوگوں نے بہت کم حدیثیں روایت کیں ان کی روایتیں تعداد میں چالیس تک پہنچتی ہیں اور بعض کی روایات چالیس بھی نہیں اور بعض نے سو تک بھی حدیثیں روایت کی ہیں (۳) ایسے لوگ ہیں جنہوں نے نہ زیادہ حدیثیں روایت کیں اور نہ بہت کم چنانچہ بعض نے پانچ سو اور بعض نے کچھ اس سے زیادہ حدیثیں روایت کی ہیں جیسے ابو موسیٰ اشعریؓ اور براہین عازب وغیرہ۔

اع فاذا صحت رواية مثلها عندك فان وافق الخبر القياس فلا خفاء في لزوم العمل به
وان خالفه كان العمل بالقياس اولى ع مثالہ ماروی ابوہریرۃ الوضو کا مستہ النار فقال لہ
ابن عباس ارايت لو توضأت بماء سخین اکنث تتوضأ منه فسکت وانما رده بالقياس
اذ لو كان عنده خبر لرواه ع وعلى هذا ع ترك اصحابنا رواية ابي هريرة في مسألة
المصراط بالقياس ع وباعتبار اختلاف احوال الرواة قلنا شرط العمل بخبر الواحد
ان لا يكون مخالفا للكتاب ع والستة المشهورة ع وان لا يكون مخالفا للظاهر۔

تعلق ان جیسے راویوں کی روایت صحیح ہونے پر اگر وہ قیاس کے موافق ہے تو یقیناً اس پر عمل کرنا لازم ہے اور اگر قیاس کے مخالف ہے تو قیاس پر عمل کرنا بہتر ہو گا کیونکہ اگر حدیث پر عمل کیا جائے اور قیاس کو بے ضرورت چھوڑ دیا جائے تو ایسی حدیثوں میں رائے کا دروازہ بند ہو جائے حالانکہ اللہ فرماتا ہے قَاتِلُوا الَّذِينَ آمَنُوا بِأُولَى الْأَنْفُسِ يَعْنِي قِيَّاسُ كُرْأَى عاصمان بعیرت اور طبری و جہ یہ ہے کہ راوی نے جو بات رسول اللہ کی زبان مہارک سے سنی اگر اس کے الفاظ یاد نہ رہے اور اپنے فہم کے مطابق حدیث کا مطلب سمجھ کر حضرت سے روایت کی تو ممکن ہے کہ آنحضرت کا مطلب کچھ اور ہو اور وہ کچھ اور سمجھ گیا ہو تو اس ضرورت سے حدیث کا قیاس کے سامنے ترک کرنا اولیٰ ہے اور ایسے راوی سے جس کو قوت اجتہاد اور تفقہ حاصل نہ ہو ایسا واقع ہو جانا کچھ بعید نہیں کیونکہ وہ بوجہ فقیہ نہ ہونے کے معنوں کلام رسول اللہ کے عدم فہم سے مصئون نہیں۔ شمسۃ اللہ ابو ہریرہؓ نے جب

یہ حدیث روایت کی کہ اس چیز سے وضو ہے جس کو آغ و لغی ہے تو ابن عباس نے کہا کہ اگر تم گرم پانی سے وضو کرو تو پھر کیا اس کے بعد وضو وضو بد کرو گے ابو ہریرہ خاموش ہو گئے عبداللہ ابن عباس نے اس موقع پر قیاس ہی کو پیش کیا کیونکہ اگر اس باب میں ان کے پاس کوئی خبر ابو ہریرہ کی خبر کے معارض ہوتی تو اس کو پیش کرتے ابو ہریرہ کو کچھ جواب ہی نہ آیا **شیخ** یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ خبر قیاس کے مقابلے میں ترک کر دی جاتی ہے جب کہ راوی تفقہ اور اجتہاد میں معروف نہ ہو **شیخ** عدائے حنفیہ نے مسئلہ مصراۃ میں قیاس کے مقابلے میں حدیث ابو ہریرہ پر عمل نہیں کیا تفصیل اس کی یہ ہے کہ ابو ہریرہ سے بخاری و مسلم میں مروی ہے لا تقصروا الا بدلہ و لغنم فمن ابتاعها فانما يجيد النظرين بعد ان يجلها ان شاء امساك وان شاء دها وصاعا من تمر یعنی حضرت نے فرمایا کہ نہ بند رکھا کر دیکھو نہ روز کا دودھ اونٹ اور بکری اور بھیر کے قصوں میں سو جوان کو مول لیو وہ در بنے کے بعد دو کام میں مختار ہے خواہ رکھے خواہ ان کو بھیر دے ایک صاع کھجور بدل دے کر دقا بانڈوں کا دودھ ہے کہ کئی دن کا دودھ کائے بکری کا بند رکھتے ہیں تاکہ مول لینے والا دھوکے سے مول لیو سو حضرت نے فرمایا کہ بعد مول لینے کے خریدار کو اختیار ہے خواہ رکھے خواہ پھیر دے بدلا دے کہ یہی مذہب امام شافعی کا ہے اور امام اعظم کے مذہب میں بدلا دینا نہیں کیونکہ یہ حدیث ہر دوہر سے قیاس کے مخالف ہے اس لئے کہ واپسی اور اسباب میں نادان کا یہ دستور ہے کہ اگر مثلی چیز سے تو اس کا مثل دلایا جاتا ہے اور اگر قیمت دار ہے تو قیمت دلائی جاتی ہے۔ پس دودھ کا نادان یا تو دودھ ہوتا چلا ہے یا قیمت ایک صاع چھوڑے نہ قیمت ہی نہ مثل اور اگر چھوڑوں کے ساتھ نادان مقرر بھی ہو تو چاہئے کہ دودھ کی کمی بیشی کے مطابق چھوڑے دلائے جائیں نہ یہ کہ دودھ ٹھوڑا ہو یا بہت ہر ایک کے عوض میں صرف ایک صاع چھوڑوں کے دلائے کا حکم ہو اس لئے امام موصوف نے ظاہر حدیث کو قیاس کے مقابلے میں ترک کر دیا اور جانور نے مشتری کے مکان پر جس قدر چارا اور داناکھا یا ہے وہی دودھ کا عوض ہوگی۔ **شیخ** اور باعتبار اختلافی حالی راویوں کے علماء حنفیہ نے خبر اہماد پر عمل کرنے کی یہ شرط کی ہے کہ کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو جیسا کہ عبادہ بن مسامت سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ لا صلوا لمن لا یقر بعامہ اکتاب یعنی نہیں ہے نماز اس شخص کی جس نے الحمد نہ پڑھی اس حدیث کے ساتھ امام شافعی نے سورۃ فاتحہ کے نماز میں پڑھنے کی فرضیت پر تشکیک کیا ہے اس لئے کہ نفی کی گئی ہے نماز کی اس سے کہ فاتحہ نہ پڑھے اور حنفیہ کے نزدیک نفی کمال کی ہے یعنی بغیر اس کے نماز پوری نہیں ہوتی کیونکہ نماز کی نفی کے معنی لینا اس آیت کے مخالف ہے **فَاذْكُرُوا مَا كُنْتُمْ مِنْ** انقرآن یعنی پڑھو جو کہ آسان ہو قرآن سے پس فرم کہ بغیر اس کے نماز ادا نہ ہو ایک آیت یا تین آیتوں کا پڑھنا ہے قرآن سے خواہ فاتحہ ہو یا سوائے اس کے اور کچھ اور سورہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے کہ بغیر اس کے نماز ناقص ہوتی ہے اور امام شافعی کا حدیث پر عمل کرنا اور کتاب کو ترک کرنا یہاں ہے اس لئے کہ خبر واحد قطعی ہے اور کتاب قطعی۔ **شیخ** اور دوسری شرط خبر واحد پر عمل کرنے کی یہ ہے کہ نہ جہت مشہورہ کے مخالف نہ ہو جیسے ابن عباس کی یہ حدیث جس کو مسلم نے روایت کیا ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قطعی یحییٰ و یشاہد یعنی حضرت نے حکم فرمایا ساتھ قسم کے اور گواہ کے مخالف ہے اس حدیث کے جس کے الفاظ یہ ہیں **اَلْبَيْتُ عَلَى الْمَدْعَى وَالْبَيْتُ عَلَى الْمُنْكَرِ** یعنی شاہد مدعی پر ہے اور قسم اس شخص پر ہے جو انکار کرے۔ **شیخ** اور دوسری شرط خبر واحد پر عمل کرنے کی یہ ہے کہ ظاہر کے بھی خلاف نہ ہو جیسے ہم اللہ کو بلند آواز سے پڑھنے کی حدیث عبداللہ بن عباس سے مروی ہے اگرچہ حاکم اور داؤد قطعی نے اس کی تصحیح کی ہے مگر اس پر عمل نہ آمد

نہیں ہو کیونکہ اس کے مقابلے میں بہت سی روایتیں صحیح اس امر کی موجود ہیں کہ پیغمبر خدا اور خلفاء راشدین جہری نمازوں میں قرائت کو الحمد للہ رب العالمین سے شروع کرتے تھے اور سب لوگ بسم اللہ کا انفا کرتے تھے اگر بسم اللہ کا جہر رسول خدا سے ثابت ہو تا تو ان کی شان سے یہ بعید تھا کہ مدۃ العمر اس کے عمل درآمد کے تارک رہتے اور جتنے تابعین تھے وہ بھی بسم اللہ کو آہستہ ہی کہتے تھے اور یہی مذہب سفیان ثوری اور ابن مبارک کا ہے اور ابن عبد اللہ اور ابن منذر نے کہا ہے کہ یہی قول ابن مسعود۔ ابن زبیر۔ عمار بن یاسر۔ عبد اللہ بن مغفل۔ حاکم۔ حسن بن الحسن۔ شعبی۔ نخعی اور اعمی عبد اللہ بن مبارک۔ قتادہ۔ عمر بن عبد العزیز۔ اعش۔ نہری۔ مجاہد۔ حماد۔ ابی عبیدہ۔ احمد بن اسحاق اور امام ابو حنیفہ کا ہے

اع قال عليه السلام تكثر لكم الاحاديث بعدى ع فاذا ردي لكم عنى حديث فاعرضوا على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فرددوا۔ ع وتحقيق ذلك فيما روي عن علي ابن ابي طالب انه قال كانت الرواية على ثلاثة اقسام مؤمن مخلص صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرف معني كلامه ع واعرابي جاء من قبيلة فسمع بعض ما سمع ولم يعبر حقيقة كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجه الى قبيلته فروى بغير لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم فتغير المعنى وهو يظن ان المعنى لا يتفاوت هـ وموافق لم يعرف نفاقه فروى ما لم يسمع واكثر فسمع منه اناس فظنوه مؤمنا مخلصا فروا ذلك واشتهر بين الناس ع فلهذا المعنى ع وجب عرض الخبر على الكتاب والسنة المشهورة ع ونظير العرض على الكتاب في حديث مس الذكر فيما روي عنه عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ ع فعرضناه على الكتاب فخرج مخالفا لقول تعالى فيه رجال يحبون ان يتكلموا فانهم كانوا يستنجون بالاحجار ثم يفسلون بالماء ولو كان مس الذكر حدثا لكان هذا تنجيلا لا قطميرا على الاطلاق۔

مشق ۱ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ میرے بعد بہت سی حدیثیں میری طرف سے تمہارے پاس پہنچیں گی سنیکڑوں ہزاروں بلکہ لاکھوں حدیثیں دانستہ لوگوں نے وضع کر لیں مہادیق نیکد کا بیان ہے کہ چودہ ہزار حدیثیں ایک صرف نہادقہ نے وضع کر لیں عبد الحکیم وضاع نے خود تسلیم کیا تھا کہ چار ہزار حدیثیں اسی کی موضوعات میں بہت سے ثقات اور بارہا تھے جو نیک نیتی سے فعلی اور ترتیب میں وضع کرتے تھے حافظ زید الدین عراقی لکھتے ہیں کہ ان حدیثوں نے بہت ضرر پہنچا یا کیونکہ ان واضعین کے تشعق اور تورع اور فہر کی وجہ سے یہ حدیثیں اکثر مقبول ہو گئیں اور رواج پا گئیں اس لئے ائمہ حدیث کو ان کی تنقید و تصحیح میں بڑی جانفشانی کرنی پڑی اور لاکھوں حدیثوں میں سے نہایت احتیاط کے ساتھ چند ہی تھوڑی حدیثیں باقی رکھیں۔ مشق ۲ پس جب کوئی حدیث میری طرف سے تمہارے پاس روایت کی جاوے اس کو کتاب کے سامنے پیش کرو موافق ہو تو قبول کرو وادراگروہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہو تو اس کو رد کرو یاد رکھو کہ یہ حدیث

موضوع ہے قابل اعتبار نہیں جیسا کہ میر سید شریف تھے رسالہ اصول حدیث میں اس کی تصریح کی ہے اور محدث الامول میں جو یہ لکھا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے قابل اعتبار نہیں صحیح بخاری میں موجود ہے یہ بالکل غلط ہے یا حضرت کے فرمانے کا منشا یہ ہو گا کہ اگے کو لوگ میری طرف سے حدیثیں بنا بنا کر قرآن کا معارضہ کر سق تو تم کو ان پر عمل کرنا چاہئے اور آپ نے موضوع حدیث کی شناخت کے لئے قرآن سے ملانا معیار قرار دیا ہے۔ شیخؒ اور تحقیق اس کی یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہوا ہے کہ راویوں کی تین قسمیں ہیں مومن غلط جو رسول اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ہوا اور ان کے کلام کو سمجھا جو کچھ آپ نے اس کے سامنے بیان کیا اس کلام کے معنی سے بخوبی آگاہ ہوا اور آپ کی مراد سے واقف تھا۔ شیخؒ دوسرے اعرابی کہ اپنے قبیلے سے آیا اور حضرت کے بعض کلام پاک کو سنا مگر اس کی حقیقت کو نہ پہنچا پھر اپنے قبیلے کی طرف لوٹ گیا اور ان الفاظ میں حدیث کو روایت کیا جو حضرت کی زبان مبارک سے نہیں نکلے تھے پس معنی بدل گئے حالانکہ اس اعرابی کو یہ گمان رہا کہ جو کچھ آنحضرت نے فرمایا تھا وہ بے کم و کاست ادا کرتا ہوں شیخؒ تیسری قسم وہ منافق ہے جس کا اتفاق ظاہر نہیں ہوا اس نے بغیر سنے روایت کر دیا اور انہما باندھا اس سے اور لوگوں نے سنا اور اس کو مومن غلط سمجھا اسی طرح در روایت وہ حدیث لوگ بھی مشہور ہو گئی ہیں وجہ ہے کہ بخاری نے پھر لاکھ حدیثوں میں سے جو ان کے پاس تھیں ۲۷۵ حدیثیں باقی رکھیں اگر مکررات نکال ڈالی جائیں تو صرف ۴۰۰ حدیثیں باقی رہتی ہیں اور مسلم نے اپنی صحیح کو تین لاکھ حدیث سے انتخاب کر کے بارہ ہزار اس میں رکھیں شیخؒ یعنی راویوں کے اختلاف کی وجہ سے شیخؒ خبر واحد کا کتاب اور سنت مشہورہ سے مقابلہ کرنا چاہئے اگر اس کے مخالف ہو تو ترک کر دینا چاہئے شیخؒ اور کتاب الہدیہ پیش کرنے کی مثال یہ ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ جو کوئی تم میں سے اپنے ذکر کو باطل لگائے تو چاہئے کہ وضو کرے جیسا کہ لعیرہ بن صفوان سے مالک الحداد اور ترمذی نسائی ابن ماجہ اور دارمی نے روایت کی ہے اور اس بات کی دارقطنی بخاری احمد اور بخاری نے تصحیح کی ہے۔ شیخؒ پس حدیث مذکورہ کو کتاب اللہ سے ملایا تو اس کے مخالف پایا چنانچہ اللہ تعالیٰ مسجد تبا کے نمازیوں کی نسبت فرماتا ہے کہ اس میں مرد ہیں جن کو غرضی ہے پاک رہنے کی اور یہ لوگ اول مقدور ذکر کا ڈھیلے سے استنبہ کرتے تھے پھر پانی سے دھوتے تھے اور ظاہر ہے کہ استنجاء کرنے سے مس ذکر واقع ہوتا ہے پس اگر ذکر کے چھوٹنے سے وضو ٹوٹتا تو استنبہ تطہیر نہ ہوتا بلکہ اس سے تو بدن نجاست میں مبتلا ہو جاتا۔ کیونکہ نجاست حکمی قرار پاتا جو نجاست حقیقی سے قوی ہوتی ہے اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکر چھوٹنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اس کے بعد وضو کرنا واجب ہے کیونکہ مس ذکر کے بعد وضو کرنے کا حکم دیا ہے نہیں اگر مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹتا تو وضو کرنے کے لئے حکم نہ دیا جاتا۔ کیونکہ یہ بے فائدہ ہوتا اور نص قرآنی کا مقتضاء یہ ہے کہ مس ذکر سے وضو نہیں ٹوٹتا اس لئے ابو حنیفہ نے حدیث کو متروک کر دیا اور شافعی نے اس پر عمل کیا امام ابو حنیفہ کی دلیل مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹنے پر وہ حدیث بھی ہے جو نسائی اور ترمذی اور ابو داؤد نے طلق بن علی سے روایت کی ہے کہ حضرت سے اس شخص کا حال دریافت کیا گیا جو اپنا ذکر چھوٹے اور پھر وضو نہ کرے آپ نے فرمایا کہ وہ نہیں مگر مگر اتم میں سے حقیقہ شافعیہ کے درمیان خلاف کا شمرہ وہاں ظاہر ہوتا ہے جہاں ایسا اتفاق پڑے کہ کوئی آدمی وضو کر لے اور استنجاء کرنا بھول جائے پھر پانی سے استنجاء کرے تو ابو حنیفہ کے نزدیک استنجاء کی حالت میں ذکر کے چھوٹنے جانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا اور شافعی کے نزدیک ٹوٹ جائے گا۔

اع وکذلك قوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فتكالحها باطل باطل
 باطل ۲ ع خرج مخالف القول تعالى فلا تعضلوهن ان يتكحن أزواجهن فان الكتاب
 يوجب تحقيق النكاح منهن ۳ ع ومثال العرض على الخبر المشهور رواية القضاء بشاهد

ويمين ۴ ع قضى باليمين مع الشاهد ۵ ع فانه خرج مخالف القول عليه السلام ۶ ع
 البينة على المدعى واليمين على من نكح ۷ ع وباقتبار هذا المعنى ۸ ع قلنا خبر الواحد اذا
 خرج مخالف للظاهر لا يعمل به ۹ ع ومن صور مخالفة الظاهر عدم اشتها الخبر فيما
 يحرمه البلوى في الصداق الاول والثاني لانهم لا يهتمون بالتقصير في متابعة السنة فاذا
 لم يشتهر الخبر مع شدة الحاجة وعموم البلوى كان ذلك علامة عدم صحته -

نشاء اسی طرح یہ جو رسول علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جس عورت نے بغیر اپنے دل کے نکاح پڑھوایا تو وہ نکاح
 اس کا باطل ہے انہی پر عمل کر کے امام شافعی و مالک کہتے ہیں کہ عورت کا نکاح اس کی عبارت کے ساتھ منعقد نہیں ہوتا
 نشأ یعنی عزیزت مذکورہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے خلاف کہ بزرگوں کو عورتوں کو کہ نکاح کر لیں اپنے خاوندوں سے کیونکہ
 کتاب سے ثابت ہے کہ عورت کو اپنا نکاح خود کر لینا درست ہے اگر حدیث پر عمل کیا جائے تو اس آیت کا بطلان لازم
 آئے اس لئے امام ابو حنیفہ نے حکم دیا ہے کہ عورت مکلفہ کا نکاح بغیر حاضر ہونے والی کے جائز ہے نشأ اور خبر مشہور یہ پیش
 کرنے کی مثال یہ ہے کہ خبر آحاد میں آیا ہے کہ اگر مدعی کے پاس ایک گواہ ہو اور دوسرے گواہ کے بدلے مدعی قسم کھالے
 تو نصاب شہادت پورا ہو جائے گا خبر واحد کا لفظ یہ ہے نشأ یعنی آنحضرت نے فیصلہ کیا ایک گواہ کے ساتھ اور
 مدعی سے قسم لی۔ نشأ پس یہ مخالف ہے آنحضرت نے قول ذیل کے جو مشہور بلکہ متواتر ہے نشأ یعنی گواہ لانا مدعی کے ذمے
 ہے اور مدعا علیہ کے ذمے قسم کھانا ہے اس حدیث میں مدعی کی جانب گواہی صرف اور مدعا علیہ کی طرف قسم کھانا قرار
 دیا گیا ہے کیونکہ الف لام الیمین میں استغراق جنس کے لئے ہے یعنی تمام قسمیں مدعا علیہ پر ہیں تو اس حدیث سے معلوم
 ہوا کہ قسم مختص ہے مدعا علیہ سے اس حدیث نے جنس شہود کا مدعی پر اور جنس یمین کا مدعا علیہ پر حصر کر دیا ہے امام شافعی
 امام مالک اور امام احمد کا عمل پہلی حدیث پر ہے اور امام ابو حنیفہ نے باتباع حدیث ثانی کے ائمہ ثلاثہ کا خلاف کیا ہے
 یعنی ان کے نزدیک مدعی سے کسی حال میں قسم نہ لی جائے گی بلکہ حلف خاص ہے مدعا علیہ کے ساتھ دوسری خرابی اس خبر واحد
 میں یہ ہے کہ اس کے طریق سب ضعیف ہیں اس کو نقاد فن حدیث یعنی سحلی بن معین نے رد کیا ہے تیسرا جواب امام ابو حنیفہ
 کی طرف سے یہ ہے کہ یہ حدیث مخالف ہے نص صریح کتاب کے وَاَشْهَدُ هَذَا اَشْهَدُ مِنْ تَرَاجَعِ كَيْفَ تَأْتِ لَمْ يَكُنَا
 حَلِيلَيْنِ فَوَجَلَّ وَامْرَأَتَانِ یعنی گواہ کرو تم دو مردوں کو اپنے میں سے اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں اس آیت کریمہ میں
 حق سبحانہ تعالیٰ نے ہر طرح مدعی پر شہادت ہی کو مقرر کیا ہے نہ یہ بھی کو چھتے بصورت تسلیم معنی اس حدیث کے یہ ہو

سکتے ہیں کہ حضرت نے حکم کیا شاہد اور عین سے یعنی باوجود اس کے کہ مدعی نے ایک شاہد پیش کیا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر جوہر عدم تکمیل نصاب شہادت ہی کے لحاظ نہ فرمایا اور مدعا علیہ سے عین کی قرماد عین مدعا علیہ ہے نہ عین مدعی پانچویں احتمال ہے کہ مراد شاہد سے ختمیہ ہو کیونکہ دوسری حدیث میں مروی ہے کہ حضرت نے ان کی شہادت کو تنہا بمنزلہ دو شہادت کے قرار دیا ہے اور یہ حکم ان کے خصوصیات میں سے ہے چھٹے الف دلام قفنی بالیعین مع الشاہد میں عہد میں کا ہووے اور مراد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شاہد سے شہادت مہودہ یعنی دو مردوں کی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی ہے اسی طرح ایہین سے عین مہودہ یعنی عین مدعا علیہ مقصود ہے۔ (ش ۲) یعنی اختلاف حال رواۃ اور ظہیرت خبر کی بنا پر۔ (ش ۳) عدل نے ضعیفہ نے کہا ہے کہ حدیث آحاد پر اس وقت عمل نہیں کرتے جب کہ وہ ظاہر حال کے مخالف ہو۔ (ش ۴) منجملہ ظاہر حال کی مخالفت صورتوں کے نہ مشہور ہونا حدیث کا صدر اول و دوم میں ایسے معاملے میں ہے کہ عموماً آدمی اس میں مبتلا ہوں اس لئے کہ ان دونوں نہ اذن کے آدمی سنت کی متابعت کرنے کی تقصیر کے ساتھ مدعا نہیں ہیں باوجود ضرورت کے اور عموماً آدمیوں کے اس میں مبتلا ہونے کے پھر مشہور نہ ہونا دلیل ہے اس حدیث کے عدم صحت کی کیونکہ جو محاطات ایسے ہیں کہ لوگوں کو رات دن پیش آیا کرتے ہیں ان کے خلاف کوئی خبر شاذ یا ایک دو راویوں سے مردی ہو باوجودیکہ وہ ایسے آدمی ہوں کہ اگر اس خبر سے واقف ہوتے تو ضرور اس پر عمل درآمد کرتے قریبی خبر رد کرنے کے قابل ہے اس پر عمل نہ کیا جائے گا کیونکہ اگر وہ معتبر ہوتی تو ضرور اگلے لوگوں میں مشہور ہوتی اور اس پر عمل درآمد کیا جاتا نہ یہ کہ وہ خبر ان پر مبنی نہ ہوتی اور اس کے خلاف عمل درآمد کرتے رہتے خواہ وہ خبر کار مباح کے باب میں ہو یا مندوب کے یا واجب کے یا حرام کے کیونکہ مقتضائے عادت یہ ہے کہ جس کام میں اکثر مبتلا ہوں اور اس کو کرتے ہوں اور کوئی خبر اس کے مخالف صادر ہو تو ضرور وہ اس سے واقفیت رکھتے اور اس کو تسلیم کر کے عمل درآمد کرتے اور اس کام کو چھوڑ دیتے پس جب کہ ان کو اس خبر سے آگاہی نہیں ہوئی یا آگاہ ہونے پر بھی انہوں نے اس کو نہ مانا تو سمجھ لینا چاہئے کہ وہ عمل درآمد کے قابل نہ تھے۔ حامد بن کاسوں میں لوگ کثرت سے مبتلا ہوں ان میں قیاس مقبول ہے باوجودیکہ وہ خبر واحد سے کتر ہے تو پھر کیا دہرہ کہ خبر واحد مقبول نہ کی جائے۔ مولانا قیاس خبر واحد سے کسی طرح کم نہیں بلکہ قیاس اس سے قوی ہے اس سے ظن واجب ہوتا ہے اور خبر واحد سے اس وقت تک ظن واجب نہیں ہوتا جب تک شہرت نہ حاصل کرے یا اس سے اس وقت ظن واجب ہوتا ہے کہ لوگوں کے عمل درآمد کے مخالف نہ ہو حاصل کلام یہ ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وہ خبر واحد محتاج کے قابل نہیں ہوا ایسے معاملے میں وارد ہو جس میں کثرت سے لوگ مبتلا ہوں اور ان کو اس کی خبر نہ ہو اس کے برخلاف عمل رکھتے ہوں کیونکہ عادت خبر کے پھیلانے اور نقل کرنے کی مقتضی ہے اور جبکہ وہ پھیلی نہیں تو معلوم ہوا کہ قابل عمل نہ تھی اور یہ بھی خبر واحد کے کاذب ہونے کی علامت ہے کہ اس کے دیکھنے والوں میں سے صرف ایک ہی شخص اس کی روایت کرے اور دوسرے باوجود شدت حاجت کے کبھی اس کا ذکر زبان پر نہ لائیں تو یہ راوی قطعی مجہول سمجھا جائے گا خاص کر ایسی حالت میں کہ وہ یہ بات کہتا ہو کہ اس واقعہ کا ان تمام آدمیوں کو یا ان میں سے اکثر کو علم تھا۔ جنہوں نے بیان نہیں کیا۔

اع ومثاله فی الحکمۃ اذا اخبرہ واحد ان امرأتہ حرمت علیہ بالرضاع الطاری جازان
يعتمد علی خبرہ ویتزوج اختہ ۲ ولو اخبرہ ان العقد کان باطلا بحکم الرضاع لا یقبل

خبرہ ۳؎ وکذلك اذا اخبرت المرأة بموت زوجها او طلاقه اياها وهو غائب جازان
تعتد على خبره وتنزج بغيره ۴؎ ولو اشتبهت عليه القبلة فاخبره واحد عنها وجب
العقل به ۵؎ ولو وجد ماء لا يعلم حاله فاخبره واحد عن النجاسة لا يتوضأ بل يتيمم
۶؎ فصل خبر الواحد حجة ۷؎ في اربعة مواضع خالص حق الله تعالى -

شأن اور شریعات میں اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے خبر دی کہ اس کی عورت بوجہ رضاع طاری کے اس پر حرام
ہو گئی یعنی کسی نے شہر پر کو یہ خبر دی کہ اس عورت کو اور تھک کو صغر سنی میں فلان عورت نے دودھ پلایا ہے پس جائز ہے کہ اس
خبر پر بھروسہ کرے اور اس عورت کی بہن سے نکاح کر لے ۸؎ اور اگر کسی نے یہ خبر دی کہ رضاع کے سبب عقد نکاح
ہی اول سے باطل تھا تو یہ خبر مقبول نہ ہوگی اور زن و مرد میں تفریق کی صورت نہ نکلی گی اور عورت کی بہن سے مرد کو نکاح کرنے
کا حق نہ پہنچے گا کیونکہ خبر و رسان کی خبر ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ نکاح دونوں میں شہرت کے ساتھ بہت سے آدمیوں کے
دو پروردگار ہوا ہے اگر ان زن و مرد میں دودھ کی شرکت ثابت ہوتی تو شرکائے ہلسہ نکاح اور نکاح کے گواہوں پر یہ حرمیت
کا سبب مخفی نہ ہوتا اور جبکہ یہ سبب حرمت شہرت پذیر نہ ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات بے اصل اور مسئلہ رضاع طاری
میں ظاہر کے ساتھ مخالفت نہیں اور پھر بھی مصنف نے اس کو پہلے ذکر کیا تو وجہ اس کی یہ ہے کہ اس کے ایراد سے یہ دکھانا
منظور ہے کہ جو امر دوران حکم کے ذریعہ سے ثابت اور اس کے ساتھ مخالفت ظاہر کا مصدق وجود اور مدنا پایا جاتا ہے
وہ مانع ہو جائے ۹؎ اسی طرح عورت کو خبر دی کہ اس کا خاوند مر گیا یا اس کے خاوند نے اس کو طلاق دے دی ہے حالانکہ
وہ غائب ہے جائز ہے کہ اعتماد کرے اس کی خبر پر اور دوسرے سے نکاح کر لے ۱۰؎ اور اگر کسی شخص پر اندھیت میں قبلہ
کی رخ مشتبہ ہو جائے پس کوئی شخص مسلمان جہت قبلہ بتلا دے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے کیونکہ یہ خبر حال ظاہر کے
مخالف نہیں۔ ۱۱؎ اور اگر کسی شخص پر اندھیرے میں کو ایسا پانی ملا جس کی پاکی ناپاکی کا حال معلوم نہیں کسی نے بتلایا کہ یہ
ناپاک ہے تو وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔ ۱۲؎ راوی واحد کی خبر حجت سے اور یہ امر شرعاً ثابت ہے۔ چنانچہ صحابہ سے
واحد عادل کی خبر پر عمل واجب پایا تھا اور کبھی کسی نے انکار نہیں کیا یہاں تک کہ ان کا اس امر پر اجماع ثابت ہے جس اجماع میں
خلافت اربعہ بھی داخل ہیں مثلاً جب آنحضرت کے مقام دفن میں اختلاف ہوا تو سب نے اس خبر واحد پر اتفاق
کر کے مدینے میں دفن کیا کہ انبیاء و اس جگہ دفن ہوتے ہیں جہاں مرتے ہیں اسی طرح جب مسئلہ خلافت میں درمیان مہاجرین
و انصار کے خلاف ہوا تو سب نے اس خبر واحد پر اتفاق کر لیا کہ امام قریش میں چاہیے اور آنحضرت آعاد کو تبلیغ
احکام کے لئے بھیجا کرتے تھے اگر خبر واحد حجت کے قابل نہ ہوتی تو کار تبلیغ کیسے تمام ہو سکتا تھا اور بعض صحابہ نے بعض صحابہ
کی خبر کو تسلیم کرنے میں جو تامل کیا جیسا کہ بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ جب کہ ابو موسیٰ اشعری نے حضرت عمرؓ
کے سامنے یہ بیان کیا کہ مجھ کو رسول اللہ نے فرمایا تھا کہ جس وقت اذن ملے گا ایک تمہارا تین بار اور اذن نہ ملے تو لوٹ جانا چاہیے
حضرت عمرؓ نے کہا اقم علیہ البینۃ یعنی اس حدیث پر گواہ لا تو یہ گواہی طلب کرنی احتیاط کی وجہ سے تھی تاکہ جھوٹی
حدیث بنالینے پر حراست نہ کریں اور نیز راوی کے حفظ میں بھی شبہ معلوم ہونے کی وجہ سے ایسا کیا تھا اور نہ خبر واحد بالاتفاق

مقبول سے خصوصاً ابو موسیٰ اشعری جیسے بڑے صحابی سے اور یہ جو بعض اسی پر کہ خبر واحد قابل عمل نہیں یوں دلیل لاتے ہیں کہ بخاری و مسلم میں ابن میرین سے روایت ابو ہریرہ مروی ہے کہ ایک بار رسول اللہ نماز ظہر یا عصر میں ایک رکعت پڑھنا بھول گئے اور سلام پھیر دیا اور بات کی ذوالنہدین نے کہا یا رسول اللہ کیا بھول گئے آپ یا کم ہو گئی غار فرمایا نہ میں بھولانا نماز کم ہوئی مگر جب اور صحابہ سے قول ذوالنہدین کی تصدیق ہوئی تو جس قدر نماز رہ گئی تھی اسے تمام فرمایا دیکھو آپ نے خبر واحد پر اس وقت تک عمل نہیں فرمایا جب تک اس کی تصدیق دوسروں نے نہ کی جواب اسی کا یہ ہے کہ یہ خود خبر واحد ہے تو اس سے استدلال کرنا اس بات پر صحیح نہیں کہ خبر واحد پر عمل درست نہیں دوسرے آنحضرت نے اس وجہ سے توقف کیا تھا کہ جب کہ تمام جماعت نماز میں شریک تھے تو دوسروں نے کیوں نہیں بیان کیا کہ جو تکبیر ساری جماعت سبب علم میں شریک ہو اور ان میں سے ایک ہی آدمی خبر دے تو کذب کا مظنہ ہوتا ہے۔ مثلاً یعنی خبر واحد چار موقعوں پر دلیل کے واسطے پیش ہو سکتی ہے ایک خالص حق اللہ میں جہاں حق العباد نہ ہو جیسے عامہ شرائع عبادات مثلاً روزہ نماز اور اسی قبیل سے ہیں، وضو، عشر، اور محد قہ فطریس ان سب میں خبر واحد مقبول ہے مجبور کا یہی مذہب ہے بعض علماء کا مذہم یہ ہے کہ الہی عبادت میں خبر واحد مقبول نہیں جو اصل ہو بلکہ جو اس اصل پر مستفزع ہو اس میں مقبول ہے کیونکہ وہ اسی دلیل سے جو قوت نہیں رکھتی پس اس کا عمل بھی ایسی چیز میں جائز ہو گا جس میں قوت نہ ہو اور الہی چیز فرع ہے مگر مجبور یہ کہتے ہیں کہ عبادات سے مقصود عمل سے برابر ہے کہ اصل ہو یا فرع پس ان دونوں قسم کی عبادات میں ایسے دلائل سے وجوب ہو گا جو عمل کو واجب کرتے ہوں گے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ آنحضرت نے ایک بدوی کی خبر کو ہلال رمضان کے بارے میں قبول کر لیا تھا۔

اع مالم یبقیۃ ۲ وخالص حق العبد ما فیہ الزام محض ۳ وخالص حقہ لم یکن فیہ الزام ۴ وخالص حقہ ما فیہ الزام من وجہ ۵ اما الاول فیقبل فی خبر الواحد ۶ فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل شہادۃ اعرابی فی ہلال رمضان ۷ واما الثاني فیشرط فیہ العدد ۸ والعدالة ۹ ونظیرۃ المنازعات ۱۰ واما الثالث فیقبل فیہ خبر الواحد عدلا کان او فاستقا * *

مثلاً یعنی وہ حقوق الہی حدود و تعامس کے قبیل سے نہ ہو یہ مذہب شیخ ابوالحسن رحمہ اللہ نے خفی کا ہے اور اس کو فخر الکلام نے پسند فرمایا ہے اور مصنف فخر الاسلام کی تقلید کرتے ہیں اسی وجہ سے مصنف نے نقل کیا ورنہ ساقط ہو جاتے ہیں اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم حدود کو شہیوں کی وجہ سے ساقط کرو اور خبر واحد میں بھی شبہ ہے اس لئے وہ حدود میں قبول نہ کی جائے جواب اس کا یہ ہے کہ مراد اس سے یہ ہے کہ جب تک حد لازم نہ آئے اور سبب حد کے ثبوت میں شبہ ہو تو حد ساقط کر دو نہ یہ کہ جب حد لازم آجائے اور اس میں کوئی گنجائش چوں و چہر کی نہ رہے پھر بھی اس کو کسی خفیہ کے خیال سے ساقط کر دو اگر شبہ کو معاملات میں اتنی مداخلت رہے تو

کام کیسے چلے گا، ہی میں بھی شبہ ہے مگر اس کو قبول کر لیتے ہیں اور ظاہر کتاب میں بھی ظن ہے مگر اس سے حدود ثابت ہوتے ہیں تو جس طرح خبر واحد عادل سے اور معاملے ثابت ہوتے ہیں حدود بھی ثابت ہونگی عموماً اہل اسلام کا یہی ذریعہ ہے ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ واحد عادل کی خبر حقوق الہی میں خود وہ عقوبات کی قسم سے ہوں یا عبادات و معاملات کی مقبول و مستحب ہے کیونکہ اس کے فرقی وقوع سے کوئی عامل لازم نہیں کیا جاتا اور جس کے فرض وقوع سے محال لازم نہ آئے وہ جائز ہے **ش ۱۰** دوسرے خالص بندے کا وہ حق جس کا محض دوسرے پر لازم کرنا ہوتا ہے مثلاً بالغ و مشتری میں سے ایک بیع سے انکار کرتا ہو اور دوسرا ثبوت کے درپے ہو **ش ۱۱** تیسرے وہ خالص حق بندے کا جس میں کسی دوسرے پر کوئی حق لازم نہیں کیا جاتا جیسے وکالت کے متعلق یا ہدیے کے متعلق خبر بیان کرنا یا دکانوں پر جو گوشت فروخت ہوتا ہے اس کی نسبت یہ خبر دینا کہ یہ مسلمان کا ذبیحہ ہے یا کتا کی کا۔ **ش ۱۲** چوتھے وہ خالص حق بندے کا جس میں ایک وجہ سے لازم کرنا ہو اور دوسری وجہ سے لازم نہ کرنا بزرگوار مثلاً وکیل کو وکالت سے معزول کرنا یا غلام کو تصرفات سے روک دینا کہ اس میں ایک جہت سے تو حق کا لازم کرنا ہے اور وہ یہ کہ وکیل کو معزول کرنے اور غلام کو روک دینے سے آنزو کو ان کا عمل و تصرف معاملات میں باطل ہو جائے گا اور دوسری حیثیت سے لازم نہ کرنا ہے اور وہ یہ کہ موکل و مالک اپنے حق میں تصرف فسخ کے ساتھ کرتے ہیں جیسا کہ وکیل و اجازت کے ساتھ اپنے حق میں تصرف کرتے ہیں **ش ۱۳** یعنی خالص حق الہی میں ایک شخص کی بھی خبر مقبول ہے ایسے معاملات میں راوی کا آزاد ہونا اور کلمہ شہادت کا زبان سے کہنا شرط نہیں مگر عدالت کا شرط ہونا یہاں بھی ساقط نہیں ہو سکتا۔ **ش ۱۴** کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روایت ہلال رمضان میں اعرابی کی شہادت کو قبول کیا اور قطعی میں روایت ہے کہ ایک اعرابی آنحضرت کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے چاند کو دیکھا ہے آنحضرت نے صوابہ کو حکم دیا کہ کل جمعہ سے روزہ رکھیں اور سنن اربعہ میں ابن عباس سے مروی ہے کہ ایک اعرابی حضرت کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے چاند کو دیکھا ہے آپ نے اس سے کہا کہ کیا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ کوئی مسجد رسول اللہ کے نہیں ہے جو اید یا کہ ہاں۔ پھر پوچھا کہ گواہی دیتا ہے اس بات کی کہ محمد اللہ کے رسول ہیں جواب دیا کہ ہاں حضرت نے ہلال کو فرمایا کہ لوگوں سے کہہ دے کہ روزہ رکھیں روزہ اللہ کا خاص حق ہے پہلی حدیث سے ثابت ہے کہ حضرت نے اس سے کلمہ شہادت زبان سے نہ کہلایا اور دوسری حدیث سے ثابت ہے کہ حضرت نے کلمہ شہادت کا اس سے اقرار یا مگر اس کا بھی زبان سے کہنا شرط نہیں ہے اور برسبیل احتیاط ایب کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور حضرت نے بھی اسی ضمن سے ایسا کیا تھا۔ **ش ۱۵** دوسری قسم میں ایک تو عمر کا متعدد ہونا چاہیے اور تعداد کی کم سے کم معقولہ دو تک ہے چونکہ فریب مکاری اور حیلے مقدمات میں زیادہ پیش آتے رہتے ہیں اس لئے گواہوں کا متعدد ہونا احتیاطاً مقرر ہوا ہے **ش ۱۶** دوسرے عادل ہو ہیں فاسق کی گواہی مقبول نہ ہوگی لہذا متاخرین کے نزدیک بمنظر اس زمانے کے اس قسم میں مناسب ہے کہ فاسق کی شہادت قبول کی جائے اس لئے کہ کم بزرگ فاسق سے خالی ہیں لوگوں میں فاسق بہت شائع ہو گیا ہے عادل لوگ بہت کم ہیں تو ان پر بنائے مقدمات کیونکہ ہوگی آدمیوں کے حقوق کی تفتیش لازم آئے گی اور یہ شرط اور عذر برابر ہے۔ **ش ۱۷** اس کی نظر اور شکل منازعات باہمی ہیں مثلاً ایک نے دوسرے پر یہ دعویٰ کیا کہ اس نے یہ گھوڑا میرے ہاتھ بیچا تھا یا مجھ سے مول لیا تھا یا اس کے اوپر میرے ہزار روپے آتے ہیں تو اس دعوے کے ثبوت کے لئے گواہ متعدد اور عادل ہونا چاہیے کیونکہ اللہ فرمادیکھا ہے **وَاسْتَشْهِدُوا شَہِدَیْنِ مَعَكُمْ**

یہ آیت بتاتی ہے کہ گواہ متعدد ہوں اور دوسری جگہ فرمایا ہے **وَأَشْفَقَهُ فَإِنْ دَا عَدِلَ تَمَكَّنَهُ** اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ گواہ عادل ہوں۔ **ثَنَاع** اور تیسری قسم میں ایک کی خبر بھی مقبول ہوتی ہے عادل ہو یا فاسق جو غیر کے لئے صرف عقل و تمیز ہو نا شرط ہے پس ایسے بچے کا قول جس کو تمیز نہ ہو اور مجنون کا اور مستوہ کا قول معتبر نہ ہو گا ان کے سوا کوئی بھی ایسا شخص گواہی دے جو عقل و تمیز رکھتا ہو اور اپنا دل اس کی شہادت کو مہیا جانتا ہو تو اس کی گواہی مقبول ہوگی پیغمبر خدا نے بھی ہدایا کے بارے میں نیک و مبکی بات قبول کی ہے ایسے حقوق کے ثبوت میں اگر اتنی آسانی نہ رکھی جائے اور ہر جگہ بشرط تعدد و عدالت کا لحاظ کیا جائے تو امور معاش میں بڑا خلل پڑ جائے کیونکہ عادل آدمی بہت کم پائے جاتے ہیں۔

اع ونظيره المعاملات ۲ واما الرابع فيشترط فيه اما العدا والعدالة عندا بحقيقة
س ۲ ونظيره العزل والحجر **ع البحت الثالث في الاجماع مع فصل اجماع هذه**
الامة بعد ما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في فرع الدين حجة موجبة للعمل بها شرعا۔

ثَنَاع اس کی نظیر اور مثال معاملات باہمی ہیں اگر کرنی باہوش و تمیز رکھتا ہو یا کوئی فاسق یہ خبر دے کہ میں نے اپنا وکیل فلاں کو کیا ہے یا فلاں غلام کے مالک نے اس کو تجارت اور خرید و فروخت کرنے کا اذن دیا ہے تو یہ خبر قابل اعتبار ہوگی اور اس پر عمل کرنا جائز ہوگا اگر کوئی کبیر کسی سے آکر یہ کہے میرے مالک نے مجھے آپ کے پاس ہدیہ بھیجا ہے تو اس کا قول مقبول ہوگا اور اس کے ساتھ صحبت کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ دل اس کے صدق قول کو قبول کرے تاہم **ثَنَاع** جو قسم میں خبر دینے والے کے لئے امام اعظم کے نزدیک یا عد شرط ہے یا عدالت یعنی ان دونوں میں سے صرف ایک چیز غیر معین شرط ہے کیونکہ جب اس قسم میں پہلی دونوں قسموں کی مثال بہت موجود ہے تو اس میں حکم بھی من وجہ ہر ایک کا ہونا چاہئے۔ **ثَنَاع** مثال اس کی وکیل کو وکالت سے برطرف کرنا اور ماذون غلام کو تجارت سے روک دینا ہے پس اگر دو فاسق یا دو کافر وکیل کو یہ خبر دیں کہ اس کو موکل نے معزول کر دیا ہے یا غلام کو یہ خبر دیں کہ مالک نے جو اس کو معاملات میں تصرف اور خرید و فروخت کرنے کی اجازت دی تھی۔ اُس سے روک دیا اور منع کر دیا ہے تو یہ خبر قابل پذیرائی ہوگی اور بعد اس کے وکیل اور غلام ماذون کا معاملات میں تصرف کرنا جائز ہوگا۔ اسی طرح ایک مخبر عادل کی خبر پر بھی اعتبار کیا جائے گا مگر صاحبین کہتے ہیں کہ اس قسم میں بھی بجز تمیز اور تصدیق قلبی کے اور کوئی امر شرط نہیں نہ اسلام شرط ہے نہ عدالت نہ تعدد تاکہ دفع ضرورت میں حرج نہ آئے مگر دفع ضرورت کے لئے وہ شرط بھی خارج نہیں جو امام نے تجویز کی ہے تنبیہ خبر دینے میں اور آدمیوں کے حق میں گواہی دینے میں بڑا فرق ہے گواہی میں اندھے اور غلام کا کلام معتبر نہیں کیونکہ اس میں تمیز نرا نہ اور ولایت کاملہ کی ضرورت ہے اور عورت کی گواہی ناقص ہے گواہی میں دوسرے پر حق کا لازم کرنا ہے اس لئے اس میں زیادہ احتیاط ملحوظ ہے اور خبر دینے میں کسی پر کسی چیز کا لازم کرنا نہیں اور اگر کوئی چیز ایسی بھی ہے جس میں دوسرے پر کچھ لازم کرنا ہے تو اس میں حکم مخبر کے نفس پر پہلے لازم ہو جائے پھر دوسرے کی طرف متعدی ہوتا ہے جیسا کہ ہلال رمضان کی مجبوری میں اول سعہ گواہ پر لازم آئے گا پھر غیر پر پس ایسی چیز میں غیر پر لازم قصد انہیں اسی لئے ہلال رمضان کی خبر غلام اور عورت سے بھی مقبول ہے اور ایسا شخص جس پر تہمت زنا کی حد لگی ہو اور توہم کر لے تو اُس کی حدیث قبول کر لی جائے گی۔ مگر اس کی شہادت مقبول نہ ہوگی اور بندوں کے پہلی قسم کے حقوق میں گواہوں کا مسلمان ہونا بھی چاہئے پس کافر کی گواہی

سے مسلمان پر حق ثابت نہ ہو گا اور ان کا آزاد ہونا بھی شرط ہے پس غلام کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ اس میں حق کا دوسرے پر لازم کرنا ہوتا ہے اور دوسری قسم کے حقوق میں نیک و بد اور آزاد و غلام کی بات مقبول ہے اور جو قسمی قسم کے حقوق میں تو آزادی اور اسلام کا ذکر ہی نہیں شریعت تیسری بحث اجماع کے ذکر میں ہے اجماع کی تعریف اصطلاح میں یہ ہے کہ وہ اتفاق ہے امت محمدی کے مجتہدین، صاحبین کا ایک زمانے میں کسی امر قوی یا فعلی پر دوسری عبارت میں امت محمدی میں سے جو آدمی اہلیت رکھتے ہیں ان تمام کے ہر ایک زمانے میں کسی امر پر اتفاق کہنے کا نام اجماع ہے یہ تعریف نہایت جامع و مانع ہے اس لئے کہ مجتہدین و عوام دونوں کے اجماع کو شامل ہے محض مجتہدین کا اجماع ایسے امر میں ہوتا ہے جہاں رائے کی ضرورت ہو اور جہاں رائے کی ضرورت نہیں وہاں عوام بھی شریک ہو سکتے ہیں۔ تعریف میں مجتہدین سے مراد وہ مجتہد ہیں جو کسی ایک عصر میں ہوں اور اس قید سے معتقدین کا اتفاق نکل گیا اور صاحبین کی قید سے ایسے مجتہدین کا اتفاق خارج ہو گیا جو بدعت و ہولی میں مبتلا ہوں یا فاسق ہوں اور امت محمدی کی قید سے شرائع انبیاء سابقین کا اتفاق نکل گیا۔ مجتہدین کا اجماع انھیں امور پر ہوتا ہے جو کتاب و سنت سے قطعاً ثابت نہ ہوں اور اتفاق سے مراد یہ ہے کہ اعتقاد یا قول یا فعل میں شریک ہو جائیں اور ایک عصر کے تمام مجتہدین کے اتفاق کا اعتبار ہوتا ہے پس اگر ایک عصر کے بعض مجتہد کسی پر اتفاق کر لیں اور بعض نہ کریں تو وہ اجماع نہیں کہلانگے اور زمانے کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے عام ہے کہ کم ہو یا زیادہ پس تمام مجتہد جس زمانے میں کسی حکم پر اتفاق کریں گے وہ اجماع اُس زمانے میں متحقق ہو گا اور بعض نے زمانے اور اتفاق کے ساتھ

بھی قیدیں لگائی ہیں اور اجماع کی یوں تعریف کی ہے کہ امت محمدی کے مجتہدین کا کسی امر شرعی پر ایک زمانے میں اس طرح اتفاق کر لینا کہ جب تک وہ زمانہ ختم ہو اتفاق قائم رہے مگر اجماع کسے یہ معنی نہیں کہ حسین شخص نے جیسا مناسب وقت و مکھا اور اپنی فکر سے دلیلی ہی رائے دینی اور اس پر شرع سے کوئی دلیل نہ ہو بلکہ اجماع کسے یہ معنی ہیں کہ اس اجماع کے ہر ایک آدمی نے دلیل شرعی سے استنباط کیا ہو۔ شیخ ۲ بعد وفات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فروع دین میں اس امت کا اجماع حجت ہے جو مکمل کو واجب کرتا ہے مگر خوارج و شیعہ اس کے منکرین اور یہ انکار ان کا صحیح نہیں صحابہ اور تابعین کا اجماع پر اتفاق ہے اور منکرین اجماع کو غلط و خارج جانتے رہے ہیں اور مخالفین کے تحفظ پر سب کا اتفاق رہا ہے اور جم غفیر کا ایک امر کے منکرین کے تحفظ پر اتفاق کر لینا حجت قطعی بنے اور اس امر پر کہ اجماع صحیح ہے اور ان کا انکار نا درست ہے اور کسی غیر قاطع بات پر اجماع واقع ہونا عادتاً محال ہے منکرین کہتے ہیں کہ اجماع غلط بات پر بھی ہو جاتا ہے تو صحابہ و تابعین کا مخالفین اجماع کے تحفظ پر اجماع ہو جانے کا کیا اعتبار پڑنا چرہ ہود کا اس بات پر اجماع ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا وہ عاقم البعین ہیں اور قمر علی کا اس بات پر اجماع ہے کہ حضرت عیسیٰ قتل کئے گئے حالانکہ حضرت موسیٰ کے بعد انبیاء مبعوث ہوئے اور قرآن اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ حضرت عیسیٰ مصلوب نہیں ہوئے جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ کی روایت کا اجماع باطل ہے اور یہ لوگ آساد الاولین کے معتقد ہیں جو نہایت نامعتبر تھے کلام الہی میں تحریف کرتے تھے اللہ پر افتراء پڑانے کی کرتے تھے تو عقل و عادت کے نزدیک ایسے نامعتبر لوگوں کا اجتماع کذب پر اور بطل مرکب میں پڑ جانا جائز ہے ہنواف صحابہ و تابعین کے کہ وہ ایسے لکات و رفلیہ سے پاک ہیں اور مقابلہ راویان بائیل کے صاحب کرامات بھی زیادہ ہیں اور ان کی کرامات کا ثبوت سنداً موجود ہے اور راویان بائیل کی کرامات کا ثبوت سنداً موجود نہیں اور مخالفین اجماع کے تحفظ کے بارے میں ان کے تواتر کی قدر اس حد کو پہنچی ہے کہ وہ کافی بلکہ ضرورت سے بڑھ کر ہے اور اجماع کے منکرین جو اجماع کے عدم جواز پر یہ آیت پیش کرتے ہیں۔ فَإِنَّ تَوَاتُرَهُمْ فِي شَيْءٍ كَذِبٌ

[illegible]

اع كرامة لهذه الامة ٢٠ ثم الاجماع ٢١ مع على اربعة اقسام ٢٢ مع اجماع
السحابة رضى الله عنهم على حكم المحادثة نصاً ٢٣ مع ثم اجماعهم متصل ببعض
وسكوت الباقيين عن الرد

نقل یعنی اجماع اس امت کے واسطے کرامت خاص ہے اور دوسری عبارت میں اجماع کی محنت امت محمدی کی تحکیم کی وجہ سے مقدر ہوئی ہے پس اس سے حق خارج نہیں ہو سکتا اور اغلباً یہی وجہ ہے کہ قول امام مہدی موجود کاجت ہوگا اور اس کا مخالف خطا و اہتیمیا جائے گا کیونکہ امت مہدی کا عدم خروج دائرہ حق سے اس بات کا مقتضی ہے کہ ایک آدمی سے بھی خطائے ہو جب کہ وہ مجتہد کامل ہو اور چونکہ اجماع امت محمدی کی تحکیم کی وجہ سے ہے اور فاسق صاحب کرامت نہیں اس لئے اجماع کی اہلیت فاسق اور بدعتی میں منہی ہوتی کیونکہ فسق کی

وہ جس سے تہمت پیدا ہوتی ہے اور عدالت جاتی رہتی ہے اور بدعتی لوگوں کو بدعت میں ڈالتا ہے اور عدالت کو ایسی چیز سے کہ بغیر اس کے اجماع کا اہل ہو ہی نہیں سکتا مجھوہ کا اسی پر اتفاقی ہے کیونکہ جو عدالت نہیں رکھتا وہ فاسق ہوتا ہے اور فاسق کے قول میں توقف کرنا واجب ہے پس حجت کے قابل نہ ہو گا کیونکہ اجماع میں حجت اہل اجماع کی تحریم کی وجہ سے ہوتی ہے اور فاسق تحریم کا مستحق نہیں اور یہ جو بعض ملکنے کہا ہے کہ فاسق بھی تحریم کے قابل ہے کیونکہ وہ جنت میں جائیگا ہمیشہ دوزخ میں پڑا نہیں رہے گا کیونکہ یہ کفر کا خاصہ ہے جواب اس کا یہ ہے کہ فاسق کا قول دنیا میں معتبر نہیں دلیل اس پر یہ ہے کہ فاسق کی خبر میں توقف واجب ہے سورہ مجرمین اللہ فرماتا ہے اِنْ يَتَّخِذْ الْفَاسِقُ بَيْنَاۤءً فَتُكَيِّدُوْهُ اَ كُنْ لَهُ يَمِيْنًا اگر تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لے کر آوے تو تحقیق کرو اور ایک قرأت میں فُتُّوْهُ اے یعنی فاسق کی خبر پر بغیر تحقیق کے اعتبار مت کرو اس دلیل سے وہ دنیا میں باعتبار قول کے تحریم کے قابل نہ ہو گا گو اکثر تدبیر میں سزا بھگت لینے کے بعد تحریم کے قابل ہو جائے مگر امام غزالی اور امام دی نے کہ دونوں شافعی المذہب ہیں کہا ہے کہ صاحب اجماع کی عدالت شرط نہیں مثل چھ اجماع دو قسم پر ہے ایک عزیمت یعنی اصل ہے دوسرا خصیت ہے عزیمت بھی دو طور پر ہے ایک تو یہ کہ تمام اہل اجماع بالاتفاق یہ کہیں کہ ہم نے اس کو قبول کیا تو ایک کام پر سب کا اتفاق کر لینا اور زبان سے اس کی قبولیت کا اقرار کرنا اجماع ہے دوسرے یہ کہ اہل اجماع وہ کام کرنا شروع کر دیں جیسا کہ تمام اہل اجتہاد عقد مضاربت کرنے لگے تو اس کی مشروعیت پر ان کا اجماع مقرر کیا اور خصیت یہ کہ بعض آدمی کسی قول یا فعل پر اتفاق کریں اور باقی اس اتفاق کے معلوم ہونے کے بعد خاموش رہیں اور ان بعض کے اتفاق کی تردید نہ کریں حضرت صدیق کی خلافت اجماع عزیمت ہی سے ثابت ہے کہ صحابہ نے زبان سے ان کے خلیفہ ہونے کا اقرار کیا اور ہاتھ سے بیعت بھی کی تو عزیمت کی دونوں صورتیں ان کی خلافت کے اجماع میں موجود ہیں بیعت کے وقت بڑے بڑے صحابی موجود تھے جن کے حق میں ایسا خیال کر لینا ہرگز روا نہیں کہ یہ لوگ حضرت صدیق سے مل گئے یا کو تاہی کی اس واسطے کہ ان کی شان میں ہے اَلْبَيْتُ اَوْفَتْ كَوْمَتِي لَا فَيْحَ يَجِيْ بِرْتِي نہیں کسی کے الزام سے اور اگرچہ حضرت علیؑ عباسؑ طلحہؑ زبیرؑ مقدادؑ بن عمروؑ بن عبد اللہ بن ابی اہبؑ خالد بن سعید بن عاصؑ سلمان فارسیؑ ابوذر غفاریؑ عمار بن یاسرؑ براء بن عازبؑ اور ابی بن کعبؑ نے بیعت کے وقت بیعت نہ کی مگر پھر وہ بھی اجماع میں شریک ہو گئے اور اتباع حضرت ابو بکر اختیار کر لی ان کی تاخیر بیعت میں تا مل اور اجتہاد اور امر و نہی کی تلاش کی وجہ سے تھی سو اس سے انعقاد اجماع میں قرح لازم نہیں آتا مثل یعنی اجماع باعتبار قوت و ضعف اور یقین و ظن کے چار مرتبے رکھتا ہے شیعہ اول اجماع کرنا صحابہ رضی اللہ عنہم کا ہے کسی حادثے اور مسئلے میں زبان سے کہہ کر یہ اجماع عزیمت کی اعلیٰ اقام ہے ثنوی دوسرے اجماع کرنا صحابہ کا ہے اس طرح کہ بعض زبان سے قبولیت کا اقرار کریں یا عمل کریں اور دوسرے خاموش رہیں اور اس قول یا عمل کو رد نہ کریں ایسا اجماع اجماع سکونی کہلاتا ہے اور یہ اجماع رخصت ہے مگر امام شافعیؒ مطلق سکوت کو رخصت مندی کی دلیل نہیں سمجھتے اس مسئلے کی تفصیل بیان حال میں دیکھنی چاہئے

اع ثم اجماع من بعدهم فيما لم يوجد فيه قول السلف مع ثم اجماع على
اجم اقول السلف مع اما الاول فهو بمنزلة اية من كتاب الله تعالى مع ثم اجماع
المتنفس سكوت ابا قير فهو بمنزلة المتواتر مع ثم اجماع من بعدهم بمنزلة المشهورة من

الاختلاف في اجماع المتأخرين على احوال السلف بمنزلة الصحيح من الاحاد وعالم معتبر في هذا الباب اجماع اهل الرأي والاجتهاد فلا يعتبر بقول العوام والمبتكر

مشاء تیسری قسم اجماع ان کا جو صحابہ کے بعد ہیں تابعین یا تبع تابعین سے ایسے مسئلے میں جس میں سلف نے کچھ نہیں کہا شیخ جو حقیقی قسم اجماع کرنا سلف کے اقوال میں کسی قول پر۔ شیخ قسم اول بمنزلے آیت کتاب اللہ اور حدیث متواتر کے ہے اکثر مشائخ حنفیہ کے نزدیک ایسے اجماع کا رد کرتا کفر ہے اسی لئے مشائخ نجد اور مبلغ شیعہ کو حضرت ابو بکر کی خلافت کے انکار پر کافر قرار دیتے ہیں کیونکہ اجماع صحابہ کا مثل متواتر کے ہے اس کا مرتبہ وجوب علم دلی میں مثل آیت قرآن یا حدیث متواتر کے ہے لیکن جو علماء انکار حکم اجماع کو کفر نہیں جانتے ان کے نزدیک شیعہ خلافت صدیقین کے انکار سے کافر نہیں تحقیق یہ ہے کہ شیعہ نے کفر کا التزام نہیں کیا ہے گوان پر کفر کا لزوم ہوتا ہے کفر کے لزوم سے مسلمان کافر نہیں ہو سکتا جب تک اس کا التزام نہ کرے لزوم کفر کے یہ معنی ہیں کہ جو عقیدہ درحقیقت کفر ہو اور اس کے معتقد پر کفر لازم آئے اس عقیدے کو یہ نہ جانتا کہ یہ کفر ہے لیکن التزام اس وقت متحقق ہوتا ہے کہ مدلول نص کے مدلول نص اعتبار کر کے بے تامل انکار کرے پس لزوم کفر واقع اور نص الامر کے اعتبار سے ہے اور التزام کفر بائنا اعتقاد منکر کے ہوتا ہے شیعہ نے جو اجماع کا انکار کیا ہے سوئے انکار اجماع کو اجماع سمجھ کر نہیں ہے بلکہ ایک شبہ ان کے دل میں پیدا ہو گیا ہے جس سے اجماع کے ٹکڑے ہیں اور وہ شبہ یہ ہے کہ علی مرتضیٰ نے تقیہ اور خوف کے سبب سے غلطائے ملوث سے بیعت کی تھی اور حقیقت میں ان کے خلیفہ برحق ہونے کے متعقد نہ تھے پس دراصل اجماع منقذ نہیں ہوا تھا اگرچہ یہ شبہ باطل معنی ہے مگر ان کے عندیے میں تو مصمم ہے اس لئے تکفیر سے روکتا ہے اور کفر جب پیدا ہوتا ہے کہ اجماع کی حقیقت کا اعتراف کر لینے کے بعد بلا تاویل انکار کیا جائے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب کسی حکم منصوص کا جو جنس قطعی ثابت ہو تاویل باطل کے ساتھ انکار کرتے ہیں تو کفر لازم نہیں آتا۔ شیخ پہلی قسم سے قوت میں کم صحابہ کا وہ اجماع ہے جس میں بعض کی طرف سے قول نص ہوتی ہے اور باقی بطور تسلیم کے اس پر سکوت کرتے ہیں ایسے اجماع کا منکر کافر نہ ہوگا بلکہ گمراہ قرار دیا جائے گا گو یہ اجماع اصل میں اولہ قطعی سے ہو مگر ایسی طبیعت کا نائدہ نہیں دیتا جو تکفیر کا موجب ہو مگر بعض کی رائے یہ ہے کہ جس اجماع سکوت میں قرائن حال سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ سکوت کرنے والوں نے بوجہ موافقت کے سکوت کرنے والوں نے بوجہ موافقت کے سکوت کیا ہے اس کا منکر کافر ہے کیونکہ اس کے قطعی ہونے میں کوئی کلام نہیں چنانچہ جب قبیلہ غطفان اور بنی تمیم وغیرہ نے جناب سرور کائنات کے انتقال کے بعد زکوٰۃ نہ دی تو صدیق اکبر نے ان سے لڑنے کا ارادہ کیا اور آخر کار حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ پر صحابہ نے اتفاق کر لیا اور بعض نے جو سکوت رائے دینے سے کیا تھا وہ سکوت ان کا موافقت کی وجہ سے تھا کیونکہ ابو بکر صدیق جب ان کے قتالی کے واسطے نکلے تو آخر سارے صحابہ نے ان کا ساتھ دیا۔ شیخ پھر صحابہ کے بعد کا اجماع بمنزلے روایت مشہور کے ہے اور طمانیت کا نائدہ بخشتا ہے یقین اس سے حاصل نہیں ہوتا بشرطیکہ اس حکم کی بابت صحابہ میں کوئی اختلاف نہ گذر چکا ہو ایسے اجماع کا منکر گمراہ ہے نہ کافر۔ شیخ پھر متأخرین کا اجماع کر لینا ہے اقوال سلف (صحابہ و تابعین) میں سے کسی کے قول پر اور یہ حدیث آحاد کے برابر ہے مطلب یہ ہے کہ سب سے کمزور ہے کا وہ اجماع ہے کہ پہلے اس سے اختلاف

اس حکم میں جو چکا ہو پھر دوسرے عصر میں تمام مجتہدین نے ایک قول پر اجماع کر لیا ہو ایسا اجماع حجت نقلی سمجھا جاتا ہے اور اس کا رتبہ اس خبر صحیح کی طرح ہے جو آحاد سے منقول ہو اس اجماع پر عمل واجب ہے یقیناً واجب نہیں مگر امام غزالی اور بعض حنفیہ کو اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک ایسے اجماع پر عمل واجب نہیں بہر صورت ہر قسم کا اجماع اہل اصول کے نزدیک رائے اور قیاس پر مقدم ہے کیونکہ ہنزلے خبر متواتر یا مشہور یا آحاد کے ہے اور ان یتقون قسموں کی خبروں کو رائے پر ترجیح ہے شیء اور معتبر از روئے دلیل شرعی کے اہل رائے اور مجتہدین کا اجماع ہے فرقہ ظاہریہ کے نزدیک اجماع کی اہمیت صحابہ سے مخصوص ہے اور ابن جہان کی بھی یہی رائے ہے امام احمد کا بھی ایک قول فرقہ ظاہریہ کے مطابق ہے اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ صحابہ کے بعد کے مجتہدین کا بھی اجماع معتبر ہے امام احمد کا ایک قول بھی اس کے مطابق ہے اور دلیل جمہور کے قول پر یہ آیت ہے وَ يَتَّبِعْ عَوْنِ سَبِيْنِیْہِ الْمُوْمِنِیْنَ تَوَلَّیْہِ مَا تَوَلَّیْہِ وَ نَصَلَّیْہِ جَہَنَّمُ یعنی جو پیروی کرے سوائے راہ مسلمانوں کے ہم اس کو متوجہ کریں گے حدیث متوجہ ہوا ہے اور داخل کریں گے ہم اس کو دوزخ میں اب خیال کیجئے کہ عام مومنین کی راہ کی پیروی کے لئے فرمایا ہے نہ کہ خاص قرن اول کے مومنین کی پیروی کے لئے مومنین کا لفظ ہر عصر کی امت کو متناول ہے بلکہ حنفیہ اور شافعیہ اور اکثر متکلمین نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر صحابہ کے انعقاد اجماع کے وقت تابعی مجتہد اختلاف کرتا ہو تو وہ اجماع معتبر نہیں اور اس میں اختلاف ہے کہ صحابہ کے حدیث اجماع کا تابعی مجتہد مخالف ہے وہ جنت بھی ہے یا نہیں جن کے نزدیک صحابی کا قول حجت ہے ان کے نزدیک ایسا اجماع حجت ہے اور جن کے نزدیک صحابی کا قول حجت نہیں ان کے نزدیک ایسا اجماع بھی حجت نہیں -

پس عوام کے اجماع کا اعتبار نہیں اور عوام کے اجماع میں داخل ہونے کی بابت دو حال ہیں جو البیہ ہیں کہ ان میں رائے ذنی کی ضرورت نہیں جیسے نقل قرآن و اہمات شرائع تو ان کے اجماع میں مجتہدین کی طرح یہ بھی داخل ہیں اور جن امور میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے ان میں یہ داخل نہیں۔ مثلاً دینہ نکاحین کے قول کا اجماع میں اعتبار ہے اور محکم علم کلام کے عالم کا نام ہے علم کلام وہ علم ہے جس کے سبب عقائد دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دلائل کے ساتھ ثابت اور ان پر سے اعتراض اٹھا دینے کی قدرت حاصل ہو جاتی ہے جس طرح سے منطقی سے معلوم فلسفہ میں عقل دوڑانے اور دلیل لانے پر طاقت حاصل ہوتی ہے اس کے قواعد کی پابندی و رعایت سے رائے انسان غلطی سے محفوظ رہتی ہے۔ اسی طرح تحقیقات شرعیہ میں فن کلام سے کلام کرتے اور خصم کو الزام دینے پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے پس عقل کی اصلاح فکر کی تفصیل دلائل اصول و عقائد میں علم و کلام کا یہی مقصود اصلی ہے مگر اس میں خائن شک کے شبہ اس قدر ہیں کہ بے عقل ہر قدم پر زخمی ہوتا ہے لامانک نے ملکہ کلام کو اہل بدعت و ہر اقرار دیا ہے اور امام احمد نے ملکہ کلام کو زناد قہ بتایا ہے اور ایسا مفتی بھی اجماع کا اہل نہیں جو شرع کی طرف سے بے پرواہ ہو کیونکہ ایسا شخص آپ بھی شرعی احکام سے چھٹکارے کے لئے جیلے دھونڈتا ہے اور دوسروں کو بھی جیلے بتاتا ہے۔

اع والمحدث الذي لا بصيرة له في أصول الفقه ع ثم بعد ذلك ع الإجماع على نوعين مركب غير مركب فالمركب ما اجتمع عليه الآراء على حكم الحادثة مع وجود الاختلاف في العلة ومثاله الإجماع على وجود الانتقاض عند القتي ومثاله الإجماع على

القی واما عنده فبناءً على المس ثور هذا النوع من الاجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد في احد الماخذين حتى لو ثبت ان القی غیر ناقض فابو حنیفة لا یقول بالانتقاض فيه ولو ثبت ان المس غیر ناقض فالشافعی لا یقول بالانتقاض فيه فساد العلة التي بنى عليها الحكم وفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون ابو حنیفة مصیباً في مسألة المس مخطياً في مسألة القی والشافعی مصیباً في مسألة القی مخطياً في مسألة المس فلا یؤدی هذا الى بناء وجود الاجماع على الباطل۔

ش ۶ اور نہ ان محدثین کے اجماع کا اعتبار نہ ہے بن کو اصول فقہ کے کسمنے کی بصیرت نہ ہو اصل یہ ہے کہ جو لوگ علم حدیث کے درس و تدریس میں مشغول تھے ان میں دو گروہ قائم ہوئے تھے ایک وہ جن کا کام صرف حدیثوں اور روایتوں کا جمع کرنا تھا وہ حدیث سے صرف من حیث الروایت بحث کرتے تھے یہاں تک کہ ان کو ناسخ و منسوخ بھی سروکار نہ تھا دوسرا وہ جو حدیثوں کو استنباط احکام اور استخراج مسائل کے لحاظ سے دیکھتا تھا اگر کوئی نسخہ منسوخ نہیں ملتا تھی تو قیاس سے کام لیتا تھا اگرچہ دونوں حیثیتیں دونوں فرائض میں کسی قدر مشترک تھیں لیکن وصف غالب کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز تھا پہلا فرق اہل الروایت اور اہل الحدیث اور دوسرا فرق مجتہد اور اہل الملل کے نام سے پکارا جاتا تھا یہ دو سرا فرق ایسا ہے جس میں رائے کی جودت ہوتی ہے امام مالک کی روایت حدیث امام ابو حنیفہ سے باوجود دیگر راجح ہے مگر اجتہاد میں ترجیح ان کو حاصل نہیں کیونکہ ان کی رائے میں جودت ایسی نہ تھی جیسی امام ابو حنیفہ کی رائے میں تھی اسی لئے امام ابو حنیفہ کا پایہ مالک سے فقہانیت میں بڑھا ہوا ہے پس امام مالک کا یہ کہنا کہ اجماع کی اہمیت اہل مدینہ سے مخصوص ہے اسی لئے کہ وہ حدیث ناسخ و منسوخ کے حالات سے بہ نسبت اور اہل بلد کے زیادہ واقف تھے اور ان کو حدیث دانی اور روایات حدیث میں دوسرے شہر والوں پر ترجیح ساسی تھی پس دلیل راجح پر جو ان کو اطلاع حاصل ہوگی وہ دوسروں کو کب ہوگی یہ قول تحقیق کے خلاف ہے کیونکہ رجحان روایت کا اجتہاد میں ترجیح نہیں بخشتا بلکہ دلیل راجح پر اطلاع حاصل ہونا جودت رائے پر منحصر ہے شیخ یعنی بعد فراغ بیان اجماع سند کی اجماع دو قسم پر ہے اجماع مرکب اور اجماع غیر مرکب مرکب وہ ہے جس میں بہت سی رائیں کسی حادثے کے حکم میں جمع ہو جائیں مگر علت حکم میں اختلاف ہو مثلاً جس شخص کو قے آجائے اور وہ عورت کے بدن کو ہاتھ لگا دے تو امام اعظم اور امام شافعی دونوں کا اجماع ہے ایسے شخص کے وضو ٹوٹنے پر، مگر وجہ ہر دو امام کی مختلف ہے۔ امام اعظم کے نزدیک، بوجہ قے آنے کے وضو ٹوٹ گیا اور امام شافعی کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹا یہ اجماع مرکب، ماخذین یعنی ہر دو علت میں سے ایک کے فاسد ہونے سے حجت کے لائق نہیں رہتا یہاں تک کہ اگر ثابت ہو جائے کہ قے کا آنا ناقض وضو نہیں تو امام اعظم کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا تو امام شافعی کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا

کیونکہ وہ علت ہی نہیں رہی جس پر حکم کی بنیاد تھی۔

سوال ۱۔ مصنف نے یہ جو کہا ہے کہ پھر یہ قسم اجماع کی ہر دو علت میں سے ایک کے فاسد ہونے سے حجت کے لائق نہیں رہتی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اجماع فاسد ہے کیونکہ حق مقام خلاف میں ایک بات ہوتی ہے اور دوسری بات غلط ہوتی ہے اور یہ جو الیر الحسن اشعرا اور قاضی ابوبکر اور ابویوسف اور محمد بن حسن اور ابن شریح بلکہ تمام متکلمین اشاعرہ و معتزلہ نے کہا ہے کہ مجتہد کی رائے میں کبھی غلطی نہیں ہوتی پس ہر ایک صحت پر ہے اور جس طرف مجتہد کی رائے جاتی ہے وہی حکم مجانب اللہ ہوتا ہے اس لئے کہ مقام خلاف میں حق بات علم الہی میں متعدد ہوا کرتی ہے یہ خیال ان کا غلط ہے کیونکہ بعض مجتہد ایک شے کی حرمت کا اعتقاد کرتے ہیں اور بعض اسی کو حلال جانتے ہیں پھر یہ دونوں علم الہی میں صحیح کیسے ہو سکتے ہیں کیونکہ اجتماع تنافضین لازم آتا ہے حق اللہ تعالیٰ کے علم میں ایک ہی پہلو ہوتا ہے دوم جو چیز مجتہد ثابت کرتا ہے تو گویا وہ نص سے ثابت کرتا ہے اور نص سے صرف ایک چیز ثابت ہوتی ہے پس جہاں دو مجتہدوں کا اختلاف ہوگا تو لا محالہ ایک غلطی پر ہوگا ورنہ دو مخالف حکموں کا ایک نص سے ثابت ہونا لازم آئے گا سو محل اختلاف میں ہر مجتہد کی رائے اگر صائب ہو تو واقعہ میں ایک چیز کا واجب اور غیر واجب ہونا ثابت ہو جائے پس یہ اجماع باطل پر ہوگا مصنف اس کا جواب دیل دینے میں شوق اور فہم و ملت طرفین میں متوہم ہے کیونکہ ممکن ہے کہ امام اعظم مسئلہ مس یعنی عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو کے نہ ٹوٹنے میں صواب پر ہوں اور حق سے وضو کے ٹوٹنے کے مسئلے میں خطا پر ہوں اور ممکن ہے امام شافعی مسئلہ قے میں صواب پر ہوں اور مسئلہ مس میں خطا پر ہوں اس لئے وجود اجماع کی بنیاد باطل پر لازم نہیں آتی۔

اع بخلاف ما تقدم من الاجماع ۲ فالعاصل انه جاز ارتفاع هذا الاجماع لظهور الفساد فيما بنى هو عليه ولهذا اذا قضى القاضى فى حادثة ثم ظهر رقى الشهود او كذبهم بالرجوع بطل قضائه ۳ وان لم يظهر ذلك فى الحق المدعى ۴ وباعتبار هذا المعنى ۵ سقطت المؤلفات قبلهم عن الاصناف الثمانية لانقطاع العلة -
۶ وسقط سهم ذوى القربى لانقطاع علته ۷ وعلى هذا ۸ اذا غسل الثوب النجس بالخل فزال النجاسة يحكم بطهارة المحل لانقطاع علتها وبهذا ثبت الفرق بين الحدث والخبث فان الخل يزيل النجاسة عن المحل فاما الخل لا يفيده طهارة المحل وانما يفيدها المطهر وهو الماء + + + +

شرح برخلاف اجماع مقدم کے جس میں راویوں کا اجتماع ہوا اور علت میں اختلاف نہ ہوا اس میں احتمال فساد کا نہیں وہ یقیناً حجت ہے اور وہ اس اجماع مرکب کی طرح نہیں کہ ہر دو علت میں سے ایک کے فاسد ہونے سے حجت کے لائق نہیں رہتا شوق غرض کہ اس اجماع کا جس میں اختلاف علت ہو مرقع ہونا جائز ہے کیونکہ اس کی علت اور بنیاد میں فساد پیدا ہو جاتا ہے اسی واسطے جب قاضی نے کسی

حادثے میں حکم دیا پھر بعد فیصلہ گواہوں کا غلام ہونا معلوم ہوا یا انہوں نے گواہی سے رجوع کیا جس سے ان کا جھوٹی گواہی دینا معلوم ہوا تو وہ قضا باطل ہو جائے گی شیعہ اگرچہ اس بطلان قضا کا اثر مدعی کے حق میں ظاہر نہ ہو یہ جواب ہے ایک اشکال کا وہ یہ ہے کہ جبکہ قاضی نے گواہ سن کر مدعی کے حق میں مدعا علیہ پر مال کی ڈگری کر دی اور مدعی نے مدعا علیہ سے وہ مال حاصل کر لیا اور پھر گواہوں کے رجوع کرنے یا ان کے غلام ثابت ہونے سے وہ فیصلہ منسوخ ہو گیا تو مدعی پر واجب ہو گا کہ وہ مال مدعا علیہ کو واپس کر دے مصنف کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ فیصلہ مدعا علیہ اور گواہوں کے حق میں باطل ہو گا نہ مدعی کے حق میں، کیونکہ جب قاضی نے حجت شرعی کے مطابق فیصلہ کر دیا اور دوبارہ یہ فیصلہ باطل کیا جائے گا تو اس سے اس چیز کا ابطال لازم آئے گا جو شرعاً حجت ہو اور اور شرع کی جتنی فاسد اور باطل نہیں ہوتیں البتہ گواہوں کے حق میں اس کا فیصلہ اس لئے باطل کیا جائے گا کہ ان کو نصیحت حاصل ہو ان لئے ان پر تاوان پڑے گا اور مدعا علیہ کے حق میں اس لئے باطل ہو گا کہ وہ نقصان سے بچ جائے اس لئے اسے اس نیکال کا جو ان کی گواہی سے تلف ہوا تاوان گواہوں سے دلا یا جائے گا شیعہ یعنی جب کہ یہ بات ہے کہ شکی کی علت جاتی رہتی ہے تو وہ شے بھی جاتی رہتی ہے شیعہ مؤلفہ: القلوب کا حصہ آٹھواں اقسام مصارف زکوٰۃ سے جانا رہا کیونکہ وجہ صدقہ دینے کی ضرورت نہ رہی ان کو مال زکوٰۃ میں سے بوجہ ضعف اسلام کے تالیف قلوب کے واسطے حصہ دیا جاتا تھا تاکہ دوسروں کو اسلام کی ترغیب کریں اور جب اسلام قوی ہو گیا تو کچھ حاجت ان کی تالیف کی نہ رہی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جب حضرت عمرؓ کے پاس عیینہ بن حصین جو مؤلفہ القلوب میں سے ایک شخص ہے آیا تو آپ نے کہا کہ یہ دین حق ہے اللہ کی طرف سے تو جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جس کا جی چاہے کافر رہے۔ اس کو طبری نے تفسیر میں روایت کیا ہے مطلب آپ کے قول کا یہ ہے کہ اب کافروں کو ملانے کے لئے کچھ مال نہ دیں گے شیعہ اور ذوی القربی کا بھی حصہ نہ رہا کیونکہ ان کے دینے کی علت منقطع ہو گئی اللہ نے مال غنیمت کے پانچویں حصے میں سے آنحضرتؐ کے ذوی القربی کا حق بھی مقرر کیا تھا اور غرض اس سے ان کی محتاجی دفع کرنا تھی کیونکہ یہ بدلہ زکوٰۃ کا تھا پس جو شخص مستحق زکوٰۃ کا ہو گا وہ اس کا بھی ہو گا تو جو شخص غنی ہوتا ہے نصاب مالک ہونے سے وہ زکوٰۃ کا مستحق نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کی وجہ سے اس کے لڑکے اور غلام بھی مستحق نہیں ہوتے زکوٰۃ کا مستحق فقیر اور مسکین ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کے فقیر یعنی فقرائے بنی ہاشم و بنی مطلب حصہ ذوی القربی کے مستحق ہوں گے اور جو لوگ ان میں سے معنی ہوں ان کا حق اس پانچویں حصے میں نہ ہو گا کیونکہ غرض اس عطیے سے محتاج کی حاجت کا دفع کرنا ہے شیعہ یعنی اس وجہ سے کہ شے کی جب علت جاتی رہتی ہے تو وہ شے بھی جاتی رہتی ہے شیعہ اگر تجس کپڑے کو سر کے سے دھویا اور نجاست دور ہو گئی تو محل نجاست کے پاک ہونے کا حکم دے دیا جائے گا کیونکہ علت منقطع ہو گئی۔ اس سے ثابت ہو گیا فرق درمیان حدث اور جث کے کہ سر کہ جگہ سے نجاست کو دور کرتا ہے۔ لیکن سر کہ جگہ کو پاک نہیں کر سکتا۔ مطلب یہ ہے کہ اس سے حقیقی نجاست تو مٹ جاتی ہے لیکن نجاست حکمی اس سے دور نہیں ہو سکتی۔ نجاست حکمی بے وضو ہونا اور نہانے کی حاجت ہونا ہے تو یہ فائدہ سر کے سے نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے وضو کرنے سے آدمی نماز پڑھنے کے قابل ہو جائے یا نہانے سے ناپاکی زائل ہو جائے وضو اور غسل مطہر یعنی پاک کرنے والی چیز ہی سے درست ہوں گے اور وہ پانی ہے یہ بھی اجماع مرکب کے تقبیح سے ہے کہ جب مجتہدین کسی مسئلہ میں اختلاف کریں اور ہر ایک فریق ایک قول اختیار کر لے تو پھر اور قول کے بطلان پر ان کی طرف سے اجماع سمجھا جاتا ہے ان کے بعد کے مجتہدین کو یہ جائز نہیں ہوتا کہ اس مسئلے میں کوئی تیسرا راستہ اختیار کریں نظیر اس کی یہ ہے کہ صحابہؓ کے درمیان حاملہ کی عدت میں اختلاف تھا ابو ہریرہؓ اور ابن مسعودؓ نے تو کہا کہ اس کی عدت بیچے کا جتنا ہے حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ نے کہا کہ اس کی عدت وہ ہے جو دونوں

مدتوں سے زیادہ ہو مثلاً اگر چار مہینے اور دس روز سے کم میں کہ وفات کی مدت ہے وضع محل ہو جائے تو مدت چار مہینے اور دس روز ہوگی اور اگر چار مہینے اور دس روز میں بچہ پیدا نہ ہو تو بچے کے پیدا ہونے تک مدت باقی رہے گی مگر کسی نے یہ نہ کہا کہ اگر چار مہینے اور دس روز کے اندر بچہ پیدا نہ ہو چکے تب بھی یہی کافی ہے۔ ایضاً ۱۔ علت ربوہ کے باب میں اختلاف ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک تو ربوہ کی مدت یہ ہے کہ مقدار اور جنس ایک ہو مقدار کے ایک ہونے سے یہ غرض ہے کہ دونوں چیزیں ناپ سے ناپی جائیں یا وزن سے تولی جائیں اور جنس کے ایک ہونے سے یہ مراد ہے کہ دونوں ایک ہی قسم کے مال ہوں شافعی کے نزدیک علت ربوہ کی یہ ہے کہ بالکھانے کی قسم سے ہو جیسے گیسوں اور چاول یا قیمت دار ہوں اور ایک جنس ہوں اور امام مالک کے نزدیک علت یہ ہے کہ کھانے کی قسم سے ہو یا قابل رکھ چھوڑنے کے اور جمع کرنے کے ہو پھر ان کے سوا دوسری چیز کو علت ماننا قول ثالث ہے جس کا کوئی قائل نہیں اس قول کا نام اجماع مرکب ہے کیونکہ دو قولوں میں اختلاف سے پیدا ہوتا ہے

اع فصل ثم بعد ذلك نوع من الاجماع وهو عدم القائل بالفصل ۲ و
ذلك نوعان احدهما ما اذا كان منشأ الخلاف في الفصلين واحدا واثانيهما ما اذا
كان المنشأ مختلفا والاول حجة والثاني ليس بحجة مع مثال الاول فيما حرج
العلماء من المسائل الفقهية على اصل واحد ونظيره اذا اثبتنا ان النهي عن
التصرفات الشرعية يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع
الفاسد يفيد الملك لعدم القائل بالفصل ۳ و لو قلنا ان التعليق سبب عند
وجود الشرط قلنا تعليق الطلاق والعاق بالملك او سبب الملك صحيح مع وكذا لو
اثبتنا ان ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة لا يوجب تعليق الحكم به قلنا طول
الحرية لا يمنع جواز نكاح الامة اذا صح بنقل السلف ان الشافعي فرع مسألة
طول الحرية على هذا الاصل مع ولو اثبتنا جواز نكاح الامة المؤمنة مع الطول
جائز نكاح الامة الكتابية بهذا الاصل وعلى هذا مثاله مما ذكرنا فيما سبق مع و
نظير الثاني مع اذا قلنا ان القضي ناقض فيكون المبيع الفاسد مفيد للملك
لعدم القائل بالفصل

ش ۲ اس کو عدم القائل بالفصل اس لئے کہتے ہیں کہ جب دو مسئلوں کے درمیان اختلاف ہو تو جب ایک ان میں سے ثابت ہوگا تو
دوسرا بھی ثابت ہوگا کیونکہ کوئی ان میں فرق کا قائل نہیں ہوتا اس لئے کہ یا تو وہ دونوں مسئلے مخالفت کے نزدیک معائنات

ہوتے ہیں یا منقذی ہوتے ہیں اور کوئی تیسرے قول کا قائل نہیں ہوتا یہ نہیں کہا کہ دونوں میں سے ایک ثابت ہے اور دوسرا منقذی ہے تو جب ایک مخالف ان میں سے ایک کو ثابت کرے گا تو دوسرا بھی آپ ثابت ہو جائے گا کیونکہ فرق کا کوئی قائل ہوتا نہیں۔ **ش ۳** اس کی دو قسمیں ہیں ایک ان میں وہ ہے جس میں منشاء خلاف فصلیں میں ایک ہو دوم وہ ہے کہ منشاء خلاف مختلف ہوا ول جہت اور دلیل شرعی ہے دوم جہت نہیں **ش ۴** اول کی مثال یعنی جس میں کہ عباد نے مسائل فقہیہ ایک ہی اصل اور قاعدے پر استخراج کئے ہیں یہ ہے کہ جب ہم نے ثابت کیا کہ تصرفات سترہویہ نہیں کرنا ان کے مشروع ہونے کو واجب کرتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ عید الشحی کے دن کے روزے کی نذر کرنا صحیح ہوگا اور بیع فاسد سے ملک کا نائد ہوگا کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں۔ **ش ۵** اور اگر کہا جائے کہ تعلیق سبب ہے وقت پائے جانے شرط کے تو ہم کہیں گے کہ تعلیق طلاق اور عتاق ملک کے ساتھ یا سبب ملک کے ساتھ صحیح ہے کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں یعنی جس نے صحت تعلیق طلاق اور عتاق کو ملک کے ساتھ تسلیم کیا اس نے ان دونوں کی صحت تعلیق کو سبب ملک کے ساتھ بھی تسلیم کیا ہے منشاء خلاف دونوں مسئلوں میں ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ تعلیق بالشرط سبب ہے وقت وجود شرط کے۔ **ش ۶** اور اگر ہم ثابت کریں کہ ترتیب حکم کا ایسے اسم پر جو کسی صفت کے ساتھ موصوفت پر تعلیق حکم کو اس کے ساتھ واجب نہیں کرتا تو ہم کہیں گے کہ طول حرمہ نہیں منع کرتا بوازد نکاح کنیز کو یعنی جس شخص کے پاس آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی استطاعت ہو تو اس کو کنیز کے ساتھ نکاح کرنا ممنوع نہیں اس واسطے کہ مشائخ سلف سے منقول ہے کہ امام شافعی نے طول حرمہ کے مسئلے کو اس قاعدہ پر متفرع کیا ہے لیکن یہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ طول حرمہ کا مسئلہ شافعی کے نزدیک اس پر متفرع ہے کہ اللہ نے لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے کو اس بات پر مشروط کیا ہے کہ حرمہ سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو پس آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت حاصل ہونے کی صورت میں شرط معدوم ہوگی اور بشرط کا عدم حکم کو مانع ہے **ش ۷** اور جب کہ ہم نے ثابت کیا بوازد نکاح کنیز مومنہ کا باوجود استطاعت نکاح آزاد عورت کے اسی قاعدے سے بوازد نکاح کنیز کی ہیہ (یہودیہ اور نصرانیہ) کا بھی ثابت ہو گیا کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں کیونکہ جس نے کہا ہے کہ تعلیق بالشرط سے ارتقا حکم کو وقت عدم شرط کے نہیں ہوتا اس کے نزدیک یہ ثابت ہے کہ کسی ایسے اسم پر جو صفت کے ساتھ موصوف ہو حکم کا ترتیب ہونا حکم کی تعلیق اس کے ساتھ واجب نہیں کرتا اس کی مثال پہلے مذکور ہو چکی اساقول بن دواثلقتان ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة لا يوجب تعليق الحكم به۔ **ش ۸** اجماع عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم (یعنی سبب کہ فصلیں میں منشاء خلاف مختلف ہو) کی مثال یوں ہے **ش ۹** جب ہم نے کہا کہ تہ و نحر کو توڑتی ہے پس بیع فاسد سے خریدار کی ملک ثابت ہو جائے گی کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں مطلب یہ ہے کہ جس مجتہد نے یہ حکم دیا ہے کہ تہ و نحر کو توڑتی ہے اسی نے یہ حکم دیا ہے کہ بیع فاسد سے خریدار پر ملک ثابت ہو جاتی ہے یہاں منشاء خلاف واحد نہیں مختلف ہے اس لئے کہ حکم تہ و نحر کا ثابت ہے اصل مختلف فیہ سے اور وہ یہ ہے کہ جو چیز مقدر اور ذکر کی مبراہوں کے سوا بدن کے کسی دوسرے راستے سے نکلے تو اس سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے جبکہ حدیث میں آیا ہے اور بیع فاسد کا حکم متفرع ہے اس بات پر کہ تصرفات شرعی سے نبی کرنا ان کے مشروع ہونے کو واجب کرتا ہے۔

اع او ۲ یكون موجب العدم القود لعدم القائل بالفصل ۳ ع وبمثل هذا القی غیر

ناقض فیکون المس ناقضا وهذا ليس بحجة لان صحة الفرض وان دلت على صحة
اصلها ولكنها لا توجب صحة اصل اخر حتى تفرغ عن عليه المسئلة الاخرى۔
۷۴ فصل الواجب على المجتهد ۷۴ طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى ثم
من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصريح النص ودلالة على ما مر ذكرنا
لا سبيل الى العمل بالرأى مع امكان العمل بالنص ۷۵ ولهذا اذا اشتبهت
عليه القبلة فاخبره واحد عنها لا يجوز التحرى ۷۶ ولو وجد ماء فاخبره عدل
فانه نجس لا يجوز له التوضي به بل يتمم۔ ۷۷ وعلى اعتبار ان العمل بالرأى دون
العمل بالنص قلنا ان الشبهة بالمحل اقوى من الشبهة في الظن۔ ۷۸ حتى سقط اعتبار
ظن العبد في الفصل الاول ۷۹ ومثاله فيما اذا وطئ جارية ابنه لا يجحد وان قال
علمت انها على حرام ويثبت نسب الولد منه لان شبهة الملك لم تثبت بالنص في
مال الابن قال عليه السلام انت ومالك لاميك فسقط اعتبار ظنه في
الحل والحرمة في ذلك۔

ش ۱۰۰۔ یا بانی بیع فاسد کے حکم کے قے کے وضو کو توڑنے کے ساتھ یوں کہیں۔ ش ۱۰۱ یعنی قے وضو کو توڑتی ہے اور قتل
معد قصاص کو واجب کرتا ہے کیونکہ قتل عمد کا بدلہ قصاص ہونے اور قے سے وضو کے ٹوٹنے کے درمیان میں کوئی فرق کا قائل نہیں
کیونکہ جس نے یہ کہا ہے کہ قے وضو کو توڑتی ہے اسی نے یہ بھی کہا ہے کہ قتل عمد قصاص کو واجب کرتا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا
مذہب ہے اگرچہ دونوں مسئلے مختلف فیم ہیں لیکن خلاف کا منشاء واحد نہیں اور شافعی نے کہا ہے کہ قتل عمد کا بدلہ قصاص یا خون
بہا ہے دشمنی اور اگر یہ کہیں کہ قے سے دشمنی نہیں ٹوٹتا پس عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹے گا کہ دونوں مسئلے ایک مجتہد
کے ہیں اس میں صحت فرع اگرچہ صحت اصل پر دلالت کرتی ہے لیکن دوسری اصل کی بحث اس سے ثابت نہیں ہوتی تاکہ اور مسئلہ
اس پر متفرع نہ ہو۔۔۔ ش ۱۰۲ فقہاء کی اصطلاح میں اجتہاد اسے کہتے ہیں کہ فقیر کا کوشش کرنا احکام شرعی و فروعی کے حاصل
کرنے میں بذریعہ دلائل تفصیل کے جن کے کلیات کا انجام کتاب وسنت واجماع اور قیاس کی طرف ہے اس طرح کہ ان احکام
کے استخراج کے لئے اس سے زیادہ محنت کے نا اور دلائل لانا اس کی طاقت سے باہر ہو اور اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد عام
ہے اس سے کہ کوشش ایسے مسئلے کے حکم کے حاصل کرنے میں ہو جس میں علمائے سابقین سے گفتگو ہو چکی ہے یا نہیں ہو چکی اور گفتگو کے
ہو چکنے کی صورت میں یہ ان علمائے سابقین سے موافق ہو یا مخالفت اور اس سے بھی عام ہے کہ وہ اجتہاد کسی کی اعانت سے
ہو یا بدون اعانت کے پس اس سے معلوم ہوا کہ جرح شخص اکثر مسائل میں اپنے استاد کے موافق ہے مگر ہر ایک حکم کی دلیل ہانتا
ہے اور اس کا دل اس دلیل پر مطمئن ہے اور وہ شخص اس حکم یا دلیل سے خوب باہر ہے وہ بے شک مجتہد ہے ایسے شخص کو

جہتہ نہ ماننا گمان فاسد ہے۔ علمائے حدیث مثلاً بنوی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ مجتہد وہ شخص ہے جو قرآن و حدیث مذاہب سلف لغت قیاس ان پانچ چیزوں میں کافی دستگاہ رکھتا ہو یعنی مسائل شرعیہ کے متعلق جس قدر قرآن میں آئیں، میں اور جو حدیثیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں جس قدر علم و لغت درکار ہے سلف کے جو اقوال ہیں یا ان کے جو طریق ہیں قریب کل کے سامنا ہو اگر ان میں سے کسی میں کمی ہے تو وہ مجتہد نہیں اور اس کو تقلید کرنی چاہیے مثلاً یعنی مجتہد پر واجب ہے کہ جو حدیث پیش آئے اس میں اول کتاب اللہ سے حکم طلب کرے پھر حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تلاش کرے خواہ عبارتہ النص سے ثابت ہو یا دلالتہ النص یا اشارۃ النص یا اقتداء النص سے ثابت ہو کیونکہ جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو جائے اور قیاس پر عمل کرنا درست نہیں (فقہ) اور اسی لئے اگر کسی پر قیاس کا رخ مشتبہ ہو گیا پس کسی نے بتا دیا تو اس کو تحری اور انگل سے استقبال قبلہ اختیار کرنا درست نہ ہوگا۔ (فقہ) ۱۔ اور اگر اس نے پانی دیکھا اور عدل شخص نے کہہ دیا کہ یہ نجس ہے تو اس پانی سے وضو کرنا درست نہیں بلکہ تیمم کرنا چاہیے و اگر اس کی یہ ہے کہ خبر رائے پر مقدم ہے (فقہ) ۲۔ اور اس اعتبار سے کہ عمل کرنا قیاس اور رائے پر نص پر عمل کرنے سے کم درجہ پر ہے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ عمل میں شبہ کرنا زیادہ قوی ہے عن یعنی نفل میں شبہ کرنے سے گمان میں شبہ کو شبہ اشتباہ کہتے ہیں کیونکہ وہ ظن اور اشتباہ سے پیدا ہوتا ہے صورت اس کی یہ ہے کہ آدمی اس چیز کو حلت و حرمت کی دلیل سمجھ لیتا ہے جو واقع میں ان کی دلیل نہیں ہوتی اور اس قسم کی دلیل میں ظن کا ہونا ضرور ہے تاکہ اشتباہ متمحق ہو جائے اور عمل میں شبہ مشبہۃ الدلیل کہلاتا ہے اور شبہ المحکمۃ ظنی اس کا نام ہے پہلے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ دلیل کی طرف منسوب ہے اور دوسرے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ حکم شرعی کی طرف منسوب ہے اور حالت اس کی یہ ہے کہ دلیل شرعی حلال و حرام کو مٹا کر پانی تو پانی جاتی ہے مگر اس کا حکم جو یہ کسی مانع کے جو وہاں موجود ہوتا ہے نہیں پایا جاتا پس یہ دلیل ایسی چیز کے حلال ہونے کا شبہ پیدا کرتی ہے جو واقع میں حلال نہیں ہے اور ایسی چیز کے حرام ہونے کا شبہ پیدا کرتی ہے جو حرام نہیں ہے اور عمل میں شبہ کا پایا جانا قوی ہے بہ نسبت اس شبہ کے جو ظن میں پایا جاتا ہے کیونکہ اول الذکر عمل میں نص سے پیدا ہوتا ہے بخلاف دوم کے کہ وہ رائے اور گمان سے پیدا ہوتا ہے اس لئے عمل میں شبہ اس شبہ سے قوی قرار پایا جو ظن میں ہو اسی وجہ سے معاملات میں شبہ عمل قوی مانا گیا ہے پس مکلف کا شبہ عمل میں نہیں مانا جاتا ساقط کر دیا جاتا ہے اور ظن میں ساقط نہیں ہوتا۔ (فقہ) ۳۔ یہاں تک کہ بندے کے ظن کا اعتبار وہاں ساقط ہو جاتا ہے جہاں شبہ عمل میں ہو (فقہ) ۴۔ مثلاً کسی شخص نے اپنے بیٹے کی کنیز سے جماع کیا تو اس پر حد زنا نہیں آوے گی گو وہ گمان غالب اس کی حرمت کا رکھتا ہو اور کہے کہ میں اس کی محبت کو حرام سمجھتا تھا اور جو بچہ اس کنیز سے پیدا ہوگا اس کا نسب اس مرد سے ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ شبہ ملک کا باپ کے لئے بیٹے کے مال میں نص شرعی سے ثابت ہو گیا ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تو اور تمیر مال باپ کی ملک ہیں پس اس کے ظن اور گمان کا اعتبار مل و حرمت میں ساقط ہو گیا تھا۔

اع ولو طی الا بن جارۃ ابیہ یعتبر ظنہ فی الحل والحرمة حتی لو قال ظننت انہا علی حرام یجب الحد ولو قال ظننت انہا علی حلال لا یجب الحد لان شبہۃ المملک فی مال الاب لم یثبت لہ بالنص فاعتبر رأیہ ۴ ولا یشتب

نسب الولد وان ادعاه مع ثم اذا تعارض الدلیلان عند المجتهد - مع فان كان التعارض بین الایتین میل الی السنة

مثلاً اگر بیٹے نے باپ کی کنیز سے محبت کی تو اس کا گمان حلت و حرمت میں معتبر ہوگا۔ پس اگر کہا کہ میں اس کے ساتھ محبت کرنے کو اپنے گمان غالب میں حرام جانتا ہوں تو حد لازم آجائے گی اور اگر کہا کہ میں گمان کرتا تھا کہ یہ میرے اور پھر حلال ہے تو حد واجب نہ ہوگی کیونکہ شبہ ملک کا باپ کے مال میں اس کو نص سے ثابت نہیں ہوا اس لئے اس کی رائے کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ یہاں شبہ ملک کا اس دھبے سے پیدا ہوا کہ باپ اور بیٹوں کے مال و اسباب کا فرق نہیں ہوتا دونوں کی چیزیں اور ان کے منافع مخلوط سے رہتے ہیں پس جب ایسی حالت میں بیٹے نے یہ گمان کر لیا کہ باپ کا مال اور اس کی کنیز ٹھہر پر حلال ہے تو یہ جہل مقام اشتباہ میں ہے اس لئے سقوط حد کے لئے شبہ ہی جائے گا کیونکہ حدیں شہوں کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ ثقل ۱ اور بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا گو وہ اس کا دعویٰ ہی کرے کیونکہ بیٹے کا باپ کی کنیز کے ساتھ محبت کرنا فی نفسہ قائل زنا ہے اور حد جو ساقط ہو گئی تو اس کا سبب صرف اشتباہ ہے اور یہ اشتباہ بچے کے نسب کو اس کے ساتھ ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ اگر اس کی طرف بچے کا نسب ثابت کیا جائے تو اس کے لئے باپ کی کنیز میں کچھ نہ کچھ ملکیت حاصل ہونے کا ثبوت ہو جائے یا یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے جو کچھ کیا یہ اس کو حق پہنچتا تھا حالانکہ یہ دونوں باتیں یہاں متصور نہیں اور اگر اپنے بھائی یا بہن کی کنیز سے محبت کر لے اور کہے کہ میں گمان کرتا تھا کہ یہ ٹھہر پر حلال ہے تو حد ساقط نہ ہو سکے گی کیونکہ ایسا جہل ایسا مشبہ نہیں ٹال سکتا جس سے حد ساقط ہو جائے کیونکہ عادت اس پر جاری ہے کہ بھائی بھائی یا بھائی بہن کی چیزوں کے منافع جدا جدا ہوتے ہیں پس ایسا جہل محل اشتباہ نہیں ہو سکتا اسی لئے سقوط حد کی حلت نہیں بن سکتا۔ ثقل ۲ پھر مجتہد کے نزدیک جب دو دلیلیں متعارض ہوں اور تعارض دو دلیلوں کا اس حیثیت سے واقع ہوتا ہے کہ ایک دلیل جس امر کے ثبوت کی مقتضی ہو دوسری دلیل اس کے انتفا کو چاہتی ہو اور تعارض کے لئے زمانے اور محل کا ایک ہونا شرط ہے پس اگر دونوں دلیلوں کا محل یا وقت جدا جدا ہوگا تو ان میں تعارض نہیں سمجھا جائے گا چنانچہ نکاح سے زومیر حلال ہو جاتی ہے اور ساس حرام ہو جاتی ہے مگر یہ تعارض نہیں کہلائے گا کیونکہ حلت و حرمت کے محل جدا جدا ہیں اسی طرح منازاب ابتداء اسلام میں حلال تھی پھر حرام ہو گئی تو یہ بھی تعارض نہیں کیونکہ وقت و دنوں کے جدا جدا ہیں اور تعارض میں بڑی بات یہ ہے دونوں دلیلیں باعتبار ذات و صفات کے قوت و ضعف میں مساوی ہوں کم و بیش نہ ہوں۔ چنانچہ حدیث مشہورہ اور آحاد میں تعارض نہیں سمجھا جائے گا اسی طرح قرآن کے خاص اور عام مخصوص میں تعارض نہیں مانا جائے گا کیونکہ مشہورہ آحاد سے اور خاص عام مخصوص سے باعتبار ذات کے ادلی ہے اور نہ مضمر و محکم میں اور نہ عبارت و اشارت میں تعارض ہوگا کیونکہ محکم مضمر سے اور عبارت اشارت سے باعتبار وصف کے قوی ہے کیونکہ محکم نص کو قبول نہیں کرتا اور عبارت النص میں سوق کلام حکم کے واسطے ہوتا ہے اور حکم نص سے قصد امر ہوتا ہے بخلاف اشارۃ النص کے کہ اس میں ایسا نہیں اس لئے اول ظاہر ہے اور دوم میں کسی قدر پوشیدگی ہے۔ ثقل ۳ پس اگر تعارض دو آیتوں میں ہو تو مجتہد کو چاہیے کہ سنت کی طرف رجوع کرے یعنی جب دو آیتوں میں سے ایک آیت ایک ہی وقت اور ایک ہی زمانے میں علت چاہتی ہو اور دوسری اسی وقت اور اسی زمانے میں اسی کام کی حرمت چاہتی ہو تو وہ دونوں

عمل کے قابل نہ ہوں گی اور عمل کے لئے ان کے مابعد کی دلیل کی طرف رجوع کیا جائے گا مثلاً حدیث رسول کو تلاش کریں گے فقیر اس کی یہ ہے کہ اللہ نے ایک جگہ فرمایا ہے۔ **فَأَقْزَوُا ذُمَاتِنَا فِي الْقُرْآنِ** یعنی پڑھو جو آسان ہو قرآن میں سے اور دوسری جگہ فرمایا ہے۔ **وَرَدَّ الْقُرْآنَ قَائِلًا قَائِلًا** یعنی جب قرآن پڑھا جائے تو سناؤ اور چپ رہو یہی کیت تو اپنے عموم کے ساتھ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کو بھی قرآن پڑھنا چاہیئے اور دوسری آیت اپنے خصوص کے ساتھ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقتدی کو کچھ نہ پڑھنا چاہیئے بلکہ خاموش کھڑے ہوئے امام کی قرات کو سننا رہے پس یہ دونوں آجیں ساقط سمجھی جائیں گی اور اس کے بعد کی حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اسی پر عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جب امام اللہ اکبر کہے تو تم بھی اللہ اکبر کہو اور جب قرات کرے تو چپ رہو اور یہ بھی آپ نے فرمایا ہے کہ جس کے واسطے امام ہو تو امام کی قرات اس کی قرات ہے اور کافی ہے اس کو دوسری حدیث متعدد طریقوں سے جاہر بن عبد اللہ سے مروی ہے اور دفع اس کا ضعیف کیا گیا ہے مگر جو لوگ اس کے دفع کو ضعیف بتلاتے ہیں وہ اس کی صحت ارسال کا اعتراف کرتے اور یہ لوگ دار قطنی، بیہقی اور ابی ہادی وغیرہ ہیں اس لئے کہ سفیان بن عیینہ اور سفیان ثوری اور ابوالاحوص اور شعبہ اور اسماعیل اور شریک اور ابو خالد والانی اور جریر اور عبد الحمید اور نائضہ اور ابو ذر وغیرہ حفاظ حدیث نے اس کو موسیٰ بن ابی عائشہ سے انہوں نے عبد اللہ بن شداد سے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے اور مؤطا میں امام محمد بن حنفیہ کا یہ کہنا کہ ان حفاظ نے اس کو دفع نہیں کیا صحیح نہیں کیونکہ سفیان اور شریک اور ابو ذر میر سے اول کا دفع صحیح طریقوں کے ساتھ ثابت ہے اور بر تقدیر ارسال کے بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور مؤطا نے امام مالک میں بذریعہ تابع کے ابن عمر سے مروی ہے کہ اگر کوئی تم میں سے امام کے پیچھے نماز پڑھے تو اس کو امام کی قرات کافی ہے اور اگر اکیلے نماز پڑھے تو قرات کرے اور کہہ کہ ابن عمر امام کے پیچھے نہیں پڑھتے تھے دار قطنی نے اس روایت کی نسبت کہا ہے کہ اس کا رفع کرنا وہم ہے لیکن جب کہ ابن عمر کے قول سے صحیح ہوا تو معلوم ہوا کہ انہوں نے آنحضرت سے سنا ہو گا اگرچہ روایت ضعیف ہو پس امام شافعی نے جو کہا ہے کہ مقتدی پر سورۃ فاتحہ آہستہ پڑھنا فرض ہے بغیر اس کے نماز صحیح نہیں اس لئے قرات نماز کا رکن ہے پس امام اور مقتدی دونوں کی شرکت اس میں چاہیئے مثل رکوع اور سجود کے یہ قول صحیح نہیں حضرت تو مقتدی کے پڑھنے کو امام کے پیچھے یہاں تک ناپسند کرتے تھے کہ ایک بار آپ نے فرمایا کہ میرے واسطے کیا ہے کہ میں قرآن میں جھگڑا کیا جاتا ہوں یعنی جب لوگ میرے پیچھے قرآن پڑھتے ہیں تو خیال ان کی طرف ہمارے قرات قرآن میں خلل پڑتا ہے۔

اع وان كان بين السنتين ميل الى اثار الصحابة وان كان بين الاثرين ميل الى القياس ع ثم اذا تعرض القياس عند المجتهد يتحري ويعمل باحد هما لانه ليس دون القياس دليل شرعي يصار اليه ع وعلى هذا مع قلنا اذا كان مع المسافر انا وان طاهر ونجس لا يتحوي بينهما بل يتيمم ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس يتحري بينهما لان للباء بدلا وهو التراب وليس للثوب بدل يصار اليه ع

ثبت بهذا ان العمل بالرأى اما يكون عند انعدام دليل سواه شرعاً
 ثم اذا تحرى وتأكد تحريمه بالعمل لا ينتقض ذلك بمجرد التحرى مع وبیانہ
 فيما اذا تحرى بين الثوبين وصلى الظهر باحدهما ثم وقع تحريمه عند العصر
 على الثوب الاخر لا يجوز له ان يصلى العصر لان الاول تأكد بالعمل فلا
 يبطل بمجرد التحرى

شرح ۱۔ اور جب دو سنتوں میں تعارض واقع ہو تو صحابیہ کے اقوال کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور جب صحابہ کے دو قولوں
 میں تعارض ہو تو قیاس کی طرف رجوع کرے مثال اس کی یہ ہے کہ نعمان بن بشیر سے نسائی نے روایت کی۔ ان النبی صلی اللہ
 علیہ وسلم صلی حیث ۲ نکسفت الشمس مثل صلواتنا بیکم ویسین یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سورج گہن کے وقت ہماری
 دوسری نمازوں کی طرح نماز پڑھی کر رکعت کرتے تھے اور سجدہ کرتے تھے اور ابی عاصمہ سے بخاری و مسلم میں مروی ہے ان الشمس
 خسفت علی ہمدان رسول اللہ علیہ وسلم فبعث منا دیاراً صلواتاً جامعة فقدم فصلی اربع رکعات فی رکعتین و
 اربع سجعات یعنی تحقیق سورج گہن لگا حضرت کے عہد میں پس آپ نے ایک پکارنے والے کو بھیجا تاکہ پکارے کہ نماز جمع کرنے والی
 ہے پھر حضرت آگے بڑھے اور نماز پڑھی چار رکوع کئے دو رکعتوں میں اور چار سجدے کئے ان حدیثوں میں تعارض ہوتے
 کی وجہ سے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا اس نے ہم نے دوسری نماز کے اعتبار پر تجویز کیا کہ سورج گہن کی نماز میں بھی ہر
 رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کرے مثلاً ۹ پھر جب دو قیاسوں میں کسی مجتہد کے نزدیک تعارض واقع ہو تو تحری (امثل)
 سے کام لے کر دونوں میں سے ایک پر عمل کرے کیونکہ قیاس سے کم درجے پر کوئی دلیل شرعی نہیں جس کی طرف رجوع کیا جائے
 اس نے دونوں میں سے ایک قیاس پر عمل کے ساتھ عمل کر لے تحری سے مراد شہادت قلمی ہے پس جس وقت عمل کی طرف اختیار
 واقع ہوتی ہے اس وقت اس سے کام لیا جاتا ہے ورنہ توقف کیا جاتا ہے مثلاً یعنی جب کہ یہ بات ہے کہ شہادت قلمی
 اور رائے کے ساتھ اس وقت عمل کرنا صحیح ہے کہ جب کہ کوئی دلیل ان کے سوا نہ پائی جائے تو اس قاعدے کی بنا پر۔ مثلاً ۹ علمائے حنفیہ
 نے کہا ہے کہ جب مسافر کے پاس دو برتن پانی کے ہوں کہ ایک میں پاک پانی ہو اور دوسرے میں ناپاک ہو اور معلوم
 نہ ہو کہ ان دونوں میں سے کون سا پاک ہے تو انکل نہ کرے بلکہ تیمم کرے اور اگر اس کے پاس دو کپڑے ہوں پاک اور
 ناپاک اور معلوم نہ ہو کہ کون سا پاک ہے تو دونوں میں انکل کرے اور قیاس سے جو ناپاک معلوم ہو اس سے نماز پڑھے کیونکہ
 پانی کا بدل ملتا ہے تیمم کر سکتا ہے اور کپڑے کا کچھ بدل نہیں جس کو اختیار کرے مثلاً ۱۰ اس سے معلوم ہوا کہ رائے پر
 عمل کرنا اسی وقت ہے کہ کوئی اور دلیل اس کے سوا نہ پائی جاتی ہو اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ اگر پانی کے دو برتن
 مسافر کے پاس ہوں جن میں سے ایک میں پاک پانی ہو اور دوسرے میں ناپاک اور یہ نہ معلوم رہے کہ کون سا پاک ہے اور کون سا ناپاک
 ہے اور مسافر پانی پینے کے لئے محتاج ہو اور کوئی تیسرا پاک پانی موجود نہ ہو تو اس کو تحری کرنا مناسب ہے کیونکہ پینے کے
 واسطے پانی کا کچھ بدل نہیں مثلاً ۹ پھر جب کسی شخص نے تحری سے دو چیزوں میں سے ایک کو اختیار کر لیا اور عمل کر کے
 ہو گیا بنا دیا تو بہر صورت تحری سے نہیں ٹوٹے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک تحری ہے اور جب کہ ایک تحری کو عمل کی وجہ

سے قوت بھی پہنچ گئی تو جس تحریر کو عمل کی قوت حاصل نہیں وہ پہلی قسم کا سار منہ نہیں کر سکتی پھر اس کو کیسے توڑ سکتی ہے پہلی قسم کو درجہ حصول عمل کے ترجیح حاصل ہو گئی اور حجت صواب بن گئی کیونکہ جب اس پر عمل کرنا شرعاً صحیح قرار پایا تو شرع کے نزدیک درجہ ضرورت کے اس کے ساتھ حجت پھر طرنا صحیح قرار پائے گا اور جب بات یہ ٹھہری تو اس کا اثر شرعاً درست مانا جانے لگا اسی وجہ سے ملائے خفیہ نے کہا ہے کہ اجماع واجتہاد کے تحقق کے بعد اگر کوئی مجتہد اس حکم سے رجوع کر جائے تو اس سے پہلے اجتہاد ٹوٹ نہیں سکتا۔ چنانچہ امیر المؤمنین حضرت علی نے جب منبر کو نہر چڑھ کر فرمایا کہ پہلے میری رائے اور حضرت عمر کی رائے ام ولد کی بیع کے ناجائز ہونے میں متفق تھی مگر اب میں اس کی بیع کو مناسب جانتا ہوں اس وقت ابو عبیدہ سلمیٰ نے کہا امیر المؤمنین آپ کی رائے کا جماعت کی رائے کے ساتھ متفق ہو کر ناچار سے نزدیک پسندیدہ ہے بہ نسبت اس کے کہ آپ کی رائے تنہا ہو یہ سن کر حضرت علی نے سر جھکا لیا اور ایک ذرا خاموش رہ کر فرمایا کہ اسی طرح تم کیا کرو جس طرح کبج تنگ کرتے رہے ہو کیونکہ میں اپنے اصحاب سے مخالف کرنا پسند کرتا ہوں۔ ثنیۃ مثلاً دو کپڑوں میں تحریر کر کے نماز ظہر ایک پڑھی پھر عصر کے وقت دوسرا کپڑا اس کے قیاس میں پاک ثابت ہوا اس کو اب یہ جائز نہیں کہ دوسرے کپڑے سے نماز پڑھے کیونکہ پہلا کپڑا عمل کر لینے سے موکل طور پر پاک ثابت ہو گیا اب صرف تحریر اور اٹکل سے اس کے خلاف ثابت نہ ہوگا۔

اع وهذا بخلاف ما ۳ع اذا تحرى في القبلة ثم تبدل رأيه وقم تحريه
على جهة اخرى توجه اليه لان القبلة مما يحتمل الانتقال فامكن نقل الحكم
بمنزلة نسخ النص ۴ع وعلى هذا ۵ع مسائل الجامع الكبير في تكبيرات العيد
وتبدل رأي العيد كما عرف ۶ع البحث الرابع في القياس + +

ثنیۃ یعنی مدغم نفس کے ساتھ حکم۔ ثنیۃ مسئلہ ذیل کے خلاف ہے یہاں سے معنیٰ نے کپڑے کے مسئلے کا اور کبجے کے مسئلے کا باعتبار تحریر کے فرق بیان کرنا شروع کیا ہے ثنیۃ اگر قبیلہ کی جہت میں تحریر کی پھر اس کی رائے بدل گئی اور دوسری طرف تحریر واقع ہو گئی تو دوسری طرف ہی متوجہ ہو جائے کیونکہ قبیلہ کی جہت میں انتقال ممکن ہے حکم تحریر بدل سکتا ہے جیسے کوئی نص منسوخ ہو جائے اور کپڑے میں انتقال اور تعاقب ناممکن ہے پس ایک کپڑے کی پائی کی تحریر ہو کر اس پر عمل کرنے کے بعد دوسرے کپڑے کی پائی کی تحریر ہو نا اور اس پر عمل کرنا ایسا ہے جیسے ہر قبیلہ کو صواب مانا کیونکہ جب کسی نے تحریر کر کے ایک کپڑے سے نماز پڑھ لی تو یہ تحریر بطور ضرورت کے جہت قرار پائے گی اور اس پر عمل کرنا صواب اور
حق ہو گا اور جب دوسری تحریر پر بھی عمل جائز ہو تو یہ دوسری تحریر بھی جہت قرار پائے گی اور اس پر عمل کرنا بھی ثواب ہو اور اس صورت میں متعدد چیزوں کا حق ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے بخلاف اس چیز کے جس میں انتقال اور تعاقب ممکن ہے کہ اس میں دوسری تحریر کے خلاف عمل کرنا بمنزلہ اس بات کے ہے کہ ایک حکم کا نسخہ ہو کر دوسرا حکم ہو اور ہر ایک دونوں میں صواب ہو اور اس میں تعدد حقوق نہیں ہے۔ ثنیۃ یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ جس میں انتقال ممکن ہے اس میں حکم کا نقل کرنا ممکن ہے ثنیۃ جامع کبیر کے مسائل میں عید کی تکبیرات کے مسئلے میں مثلاً امام نے عید کی نماز شروع کی اور اس وقت اس کے نزدیک موافق روایت

عبداللہ بن عباس کے تکلیفات ادا کرنے کا ارادہ ہے کہ سات تکبیریں پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری رکعت میں ہیں پھر اس کی رائے بدل گئی اور روایت عبداللہ بن مسعود کے موافق چار چار تکبیرات ہی کا ارادہ قوی ہو گیا جن میں سے پہلی رکعت میں تین تکبیریں عید کی ہیں اور ایک تکبیر تحریمہ کی اور دوسری میں بھی تین عید کی اور ایک رکوع کی اور یہ روایت راجح معلوم ہوئی تو یہ درست ہے کیونکہ تکبیرات میں تبدیلی ممکن ہے اور جو کچھ گزر چکا اس کا اعادہ نہ کرے کیونکہ وہ بھی صحیح تھا۔

حاصل :- اگر دونوں سنتوں اور اقوال صحابہ قیاس میں بھی تضاد من ہو تو کیا کرنا چاہیے۔ مولانا :- اس صورت میں اصل کے مطابق عمل کرنا چاہیے یعنی ہر ایک شئی کو اپنی اصل پر برقرار رکھنا چاہیے جیسا کہ گدھے کے جھوٹے کے باب میں دلائل متعارض ہیں مثال اس کی یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے جابر اور علی ابن ابی طالب سے روایت کی ہے کہ حضرت رسول خدا نے خیر کے دن گدھے کے گوشت سے منع کر دیا اور غالب بن نفیر سے مروی ہے کہ اس نے آنحضرت سے عرض کیا کہ میرے مال میں سے اب کچھ باقی نہیں رہا سو گدھوں کے تو آپ نے فرمایا کھائے میں سمین مالد آپ نے گدھے کے گوشت کو اس کے لئے حلال کر دیا پس گدھے کے گوشت کے باب میں علت بھی ثابت ہے اور حرمت بھی حالانکہ حرمت نہایت کی علامت ہے اور علت پانی کی تو گدھے کے گوشت کی حلالیت و حرمت میں تضاد من پیدا ہو گیا اس لئے اس کے جھوٹے پانی کی حلالیت و حرمت میں بھی اشتباہ لازم آیا کیونکہ جھوٹے پانی میں گدھے کے منہ کا لعاب پڑتا ہے اور لعاب گوشت سے بنتا ہے اور اس باب میں صحابہ کے اقوال بھی متعارض ہیں اس لئے کہ ابن عمر اس کے جھوٹے پانی سے وضو کرنا مکروہ جانتے تھے اور ابن عباس کے نزدیک اس کا جھوٹا پانی پاک تھا اور اس سے وضو کرنا جائز تھا اور قیاس بھی اس بارے میں متعارض ہیں اس لئے کہ گدھے کے جھوٹے کو اس کے پینے کے ساتھ ملانا ممکن نہیں تاکہ پاک سمجھا جائے جس طرح پسینہ پاک سمجھا جاتا ہے کیونکہ پینے کو پاک قرار دینے کے واسطے ضرورت واقع ہے اور جھوٹے کے پاک قرار دینے کے واسطے کوئی ضرورت نہیں پانی جاتی پسینہ قیاس ضرورت سے پاک قرار دیا گیا ہے کہ گدھا سواری اور بار برداری کے کاموں میں رہتا ہے اس لئے اس کا پسینہ اکثر ملگ جایا کرتا ہے پس اگر وہ جس قرار دیا جاتا تو حرج عظیم لازم آتا اور اس کے جھوٹے پانی سے بہت ہی کم سابقہ پڑتا ہے اس لئے اس کو نجس قرار پانے میں کوئی ایسا حرج نہیں اور نہ اس کے جھوٹے گدھے کے دودھ پر جو قطعاً نجس ہے کیونکہ اس کے گوشت سے پیدا ہوتا ہے قیاس کر سکتے ہیں اس لئے کہ دودھ کی بہ نسبت جھوٹے سے زیادہ سابقہ پڑتا رہتا ہے باوجودیکہ جس طرح دودھ گوشت سے بنتا ہے اسی طرح لعاب بھی گوشت میں سے پیدا ہوتا ہے تو چاہئے یہ تھا کہ اس کا جھوٹا بھی دودھ کی طرح قطعاً نجس ہوتا کیونکہ اس میں گدھے کا لعاب مل جاتا ہے مگر کثرت و قلت ضرورت پر لحاظ کر کے دودھ کو نجس قرار دیا اور جھوٹے کو نجس نہ مانا مگر کلام یہ ہے کہ جب کہ یہاں سنتوں اور اقوال صحابہ اور قیاسات میں تضاد من واقع ہے اور ترجیح کی کوئی صورت حاصل نہیں تو ایسی صورت میں گدھے کے جھوٹے پانی اور متوحی کو اپنی اپنی اصل پر ثابت رکھنا واجب ہے چونکہ پانی دراصل پاک ہے اس لئے گدھے کے جھوٹا کر دینے سے نجس نہ ہو گا اور گدھے کے منہ کے لعاب سے اس کی طہارت یقینی زائل نہ ہوگی کیونکہ طہارت یقینی ہے اور نجاست مشکوک ہے پس طہارت یقینی شک سے زائل نہیں ہو سکتی پس اگر آدمی بے وضو ہو تو گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کر لینا درست ہے مگر وضو کے ساتھ تحم کو بھی شامل کر لینا چاہیے کیونکہ وضو کرنے کے بعد دو احتمال رہیں گے ایک تو یہ کہ حدیث دور نہیں ہوا اور متوحی دراصل جیسا کہ ہے وضو تھا ویسا ہی اس وضو کر لینے کے بعد بھی رہا دوسرا احتمال یہ ہے

کہ حدیث زائل ہوگی اس احتمال و شک کے رفع کرنے کے لئے تیمم کا ملاینا واجب ہے اور گرہے کے جھوٹے کو ای تعارض کی دہرے مشکوک کہتے ہیں نہ اس خیال سے کہ اس کا حکم مبہول ہے شیخ جو حق بحث قیاس کے بیان میں لغت میں قیاس دو چیزوں کے درمیان اندازہ کرنے اور کسی کے ساتھ برابر کرنے کے معنی میں ہے اصطلاح میں اس کی تعریف کسی طرح کا گئی ہے (۱) اندازہ کرنا فرع کا اصل کے ساتھ حکم اور علت میں اصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور فرع سے مقیس (۲) مسکوتہ کے منصوص کے ساتھ علت کے حکم میں برابر کرنا (۳) فرع کو اصل کے ساتھ اس کے حکم کی علت میں مشابہ کرنا (۴) ایک شے کو دوسری شے پر حمل کرنا اس طرح کہ اس کا حکم اس پر بسبب علت مشترکہ کے جاری کیا جائے (۵) معلوم کو معلوم پر حمل کرنا دونوں کے لئے حکم ثابت کرنے میں یا دونوں سے حکم کے منتفی کرنے میں ایک امر جامع کی وجہ سے (۶) اصل کے حکم کا فرع کی طرف پہنچنا بسبب ایسی علت متحدہ کے جو بعض لغت سے مدرک نہیں ہو سکتی مطلب یہ ہے کہ فرع میں اصل کی طرح حکم کے ثابت کرنے کو قیاس کہتے ہیں اور بعض لغت کے ذریعہ سے مدرک نہ ہو سکنے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ دلالت انفس سے استراز ہو جائے کیونکہ دلالت انفس اور قیاس میں فرق ہے قیاس چار چیزوں سے بنتا ہے (۱) مشبہ جس کو مقیس علیہ کہتے ہیں اور وہ اصل ہے (۲) مشبہ جس کو مقیس کہتے ہیں اور وہ فرع ہے (۳) حکم (۴) وصف جامع اور یہی حکم کا مدرک اور علت ہے قیاس سے غلیظ ظن کا حاصل ہوتا ہے اور ظنی طور پر یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ صورت فرع میں اللہ نے ایسا حکم فرمایا ہے قیاس حکم شرع کا ظاہر کرنے والا ہے اور دراصل اس کا ثابت کرنے والا اللہ ہے کیونکہ ہر چیز کا مرجع اللہ کے کلام نفسی کی طرف ہے اور بادی النظر میں قیاس ہی احکام کا مثبت ہے مگر ظنی طور پر۔

اع فصل القیاس حجة من حجج الشرع يجب العمل به عند انعدام ما فوقه من

الدلیل فی العبادۃ ۲۷ وقد ورد فی ذلك الاخبار والآثار ۳ قال علیہ الصلوٰۃ والسلام لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن قال یوتقضی یا معاذ قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد قال اجتهد برأی فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله على ما یجب فی رضاه ۴ وروی ان امرأة خثعمیة أتت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان ابی کان شیخا کبیرا ادركه الحج وهو لا یستسک علی اللحلة فیجزئنی ان احج عنه قال علیہ السلام ارایت لو کان علی ابیك دین فقضینته اما کان یجزئک فقالت بل فقال علیہ السلام فدین الله احق واولی الحق رسول الله علیہ السلام الحج فی حق الشیخ الفانی بالحقوق المالیة و اشار الى عدة مؤثرة فی الجوانب وهی القضاء وهذا هو القیاس

ہج وروی ابن الصباغ وھو من سادات اصحاب الشافعی فی کتابہ المسمی بالمشامل
عن قیس بن طلق بن علی اند قال جاء رجل الى رسول اللہ علیہ السلام کانہ بدوی
فقال یا نبی اللہ ما تری فی مس ذکرة بعد ما توضأ فقال هل ھو الا بصنعتا
منہ وھذا ھو القیاس

شیخ قیاس حج شرعیہ یعنی دلائل اربعہ شرعیہ میں سے ایک دلیل ہے اگر کسی حادثے میں اس سے زیادہ قوی دلیل نہ
پائی جائے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے قیاس کا حجت ہونا قرآن و حدیث سے ثابت ہے۔ چنانچہ اللہ فرماتا ہے فاعتدوا
میا اولیٰ لا یعامر اعتبار ایک شے کے اس کی نظیر کی طرف پھیرنے کو کہتے ہیں یعنی جو حکم نظیر کے لئے ہوتا ہے وہ اس
کے لئے ہوتا ہے وہ اس کے لئے ثابت کرتے ہیں اسی لئے ایسی اصل کو جس پر اس کے نظائر کو پھیرا جائے عبرت کہتے
ہیں پس آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ شے کا قیاس اس کی نظیر پر کرو اور یہ ہر قیاس کو شامل ہے خواہ ایسی چیز کا قیاس
ہو ایسی چیز پر جس سے عبرت پکڑی جاتی ہے یا فروع شرعیہ کا قیاس اصول پر ہو اور لحاظ عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ خصوص سبب
کا اور لفظ عام ہے جو شامل ہے عبرت و نصیحت ماحصل کرنے اور ہر شے کے اس کی نظیر کی طرف پھیرنے کو پس کسی شے کیلئے
وہ حکم ثابت کرنا جو اس کی نظیر میں ثابت ہے یہ بھی قاعداً و امین داخل رہے گا اور حق یہ ہے کہ سابق آیت کا عبرت پکڑنے
اور قصیص حاصل کرنے کیلئے ہے پس اس پر دلالت اس کی جملہ جوگی اور دوسری صورت پر اشارۃً بہر صورت قیاس کرنے
کے لئے حکم ہے پس اگر حجت نہ ہوتا تو بحث قرار پاتا اور اللہ تعالیٰ اس سے منزه ہے کہ کسی کا رجعت کا حکم دے۔ شیخ ۲
اور قیاس کے حجت شرعی ہونے میں رسول خدا کی احادیث اور صحابہ و تابعین کے اقوال وارد ہوئے ہیں احادیث کا بیان یہ ہے
شیخ رسول اکرم نے معاذ بن جبلؓ سے اس وقت فرمایا جب کہ ان کو بین کی طرف بھیجا کہ اے معاذ کس دلیل شرعی سے تم احکام
شرعی بیان کرو گے اور فتویٰ دو گے عرض کیا کتاب اللہ سے فرمایا کہ اگر تم کو کتاب اللہ میں نہ ملے عمن کی سنت رسول اللہ سے
حضرت نے فرمایا کہ اگر حدیث رسول اللہ سے بھی نہ ملے عمن کی کہ میں رائے سے اجتہاد کروں گا یہ سن کر پسند فرمایا اور کہا
کہ خدا کا شکر ہے کہ اس نے توفیق دی اور اپنے رسول کے قاعدہ کو اس بات کی کہ جس سے وہ راضی ہے اور جس کو پسند
کرتا ہے اس حدیث سے صاف حجت ہونا قیاس کا وقت نہ ہونے آیت اور حدیث کے ثبوت ہوا اور ان لوگوں
کا قول مرد ہو گیا جو قیاس کو شرع کی جھوٹ میں شمار نہیں کرتے پس اگر قیاس کتاب و سنت کے بعد حجت اور قابل عمل نہ
ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رو کر دیتے اور جبکہ انہوں نے اللہ کا شکر ادا کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ قیاس
حجت ہے۔ عمل کے قابل ہے جبکہ نس موجود نہ ہو اور اجماع کا ذکر معاذ نے اس لئے نہ کیا کہ وہ حضرت کے عہد میں حجت نہ
نظا بلکہ آپ کی وفات کے بعد حجت مقدر ہوا ہے۔ شیخ ۳ صحاح ستہ میں ابن عباس سے روایت کی گئی ہے کہ حجۃ الوداع میں
ایک عورت قبیلہ خثعم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عمن کیا کہ میرا باپ بہت بوڑھا ہے حج اس پر فرض
ہے اور اونٹ پر اس سے بیٹھا نہیں جاتا کیا یہ کافی ہے کہ میں اس کی طرف سے حج کروں حضور نے فرمایا تلوھو سہی اگر تیرے پاس کچھ
ذمے قرض ہو تو تو اس کو ادا کرتی وہ کافی ہوتا عمن کیا بلاشبہ ادا کرتی اور وہ کافی ہوتا حضور نے فرمایا پس اللہ کے دین یعنی
حج کو اس کی طرف سے ادا کرنا زیادہ ضروری اور بہتر ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کو شیخ فانی کے حق میں معقول مالہ کے ساتھ تلاویا

اور عدلت مؤثرہ کی طرف اشارہ فرمایا جس سے جواز ثابت ہوا اور وہ عدلت مؤثرہ قضا ہے اسی کا نام قیاس ہے اگر قیاس صحیح نہ ہوتا تو حضرت ایسا نہ کہتے۔ (۲) روایت کیا ابن مہاذب نے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے معزز شاگردوں میں سے ہیں اپنی کتاب شامل میں یہ روایت قیس بن طلق بن علی کہ ایک شخص حضور پر نور کے پاس آیا جو بدوی معلوم ہوتا تھا عن کی یا نبی اللہ آپ اس میں کیا فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے وضو کرنے کے بعد اپنے عضو تناسل کو ہاتھ لگا دیا یعنی کیا اس کا وضو ٹوٹ جائیگا حضرت نے فرمایا کہ وہ نہیں ہے مگر ایک ٹکڑا گوشت کا اس سے اور یہ بھی قیاس ہے آپ نے اس عضو کو دوسرے اعضاء پر قیاس فرمایا کہ جیسے اور اعضاء کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح اس کو ہاتھ لگانے سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا اور آثار صحابہ سے قیاس کی حیثیت اسی طرح ثابت ہے۔

اع وسئل ابن مسعود عن تزوج امرأة ولربسدها مهر او قدمات عنها زوجها قبل الدخول فاستمهل شهرا ثم قال اجتهد فيه برأئي فان كان مهرأبا فن الله وان كان خطأ فن ابن ام عبد فقال أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس فيهما ولا شطط ٢٠ فصل شروط صحة القياس خمسة ٢١ احدها ان لا يكون في نفسه مقابلة النص ٢٢ والثاني ان لا يتضمن تغيير حكم من احكام النص ٢٣ والثالث ان لا يكون المعدى حكما لا يعقل معناه ٢٤ والرابع ان يقع التعليل لحكم شرعي لا لامر لغوي ٢٥ والخامس ان لا يكون الفرع منصوبا عليه ٢٦ ومثال القياس في مقابلة النص فيما حكى ابن الحسن بن زياد سئل عن القهقهة في الصلوة فقال انتقصت الطهارة بها قال السائل لو قذف محصنة في الصلوة لا ينتقص به الوضوء مع ان قذف المحصنة اعظم جناية فكيف ينتقص بالقهقهة وهي درنة فهذا قياس في مقابلة النص هو حديث الاعرابي الذي في عينه سوء ٢٧ وكذلك اذا قلنا جازح المرأة مع المحرم فيجوز مع الامينات كان هذا قياسا بمقابلة النص وهو قولنا عليه السلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تسافر فرقة ثلثة ايام ولياليها الا ومعها ابوها او زوجها او ذو محرم معها ٢٨

مبتداً اور عبد اللہ ابن مسعود سے سوال کیا گیا ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس کا ہر معین نہیں کیا اور عورت سے پہلے خاوند مر گیا پھر مہر اُسے لایا تو وہ ابن مسعود نے ایک بیٹے تک کچھ جواب نہ دیا بعد اس کے کہا کہ میں اس مسئلے میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اگر جواب اور درست ہو تو منجانب اللہ ہے اور اگر خطا ہو تو ابن مسعود کی طرف سے ہے یہ کہہ کر فرمایا کہ اس

کو مہر مثل ملے گا کسی اور نقصان نہ ہو گا اور اس پر وفات کی مدت لازم ہے اور اس عورت کے لئے میراث بھی ہے جبکہ انہوں نے اپنے اجتہاد کو ظاہر کیا تھا تو صحابہ کا مجرم تھا اور کسی نے ان کی رائے سے خلاف نہ کیا۔ داؤد ظاہری بشریعت میں قیاس کو ناجائز بتاتے ہیں اور جب قیاس کرنے کی طرف ہوئے اور اشد ضرورت اس کی پڑی تو اس کا نام دلیل رکھا تو قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں ہیں شیخؒ ایک یہ کہ نص کے مقابلے میں نہ ہو کیونکہ قیاس نص کا مقابل نہیں ہو سکتا شیخؒ دوسرے یہ کہ نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تغیر اس کے سبب سے لازم نہ آئے کیونکہ قیاس کے لئے یہ ضروری ہے کہ اصل کا حکم فرع کی طرف بعینہ متعدي ہو یعنی جس طرح اصل کے اندر حکم پایا جاتا ہے ویسا ہی فرع میں پایا جائے اور جبکہ حکم فرع میں کم و بیش ہو کر متغیر ہو جائے گا تو فرع میں بعینہ کیسے پایا جائے گا اور تعدیہ سے مراد یہ ہے کہ اصل کا حکم فرع کے لئے ثابت ہو نہ یہ کہ اصل سے حکم منتقل ہو کر فرع میں پہنچ جائے کیونکہ حکم وصف ہے اور اوصاف کا منتقل ہونا محال ہے قیاس تیسرے یہ کہ جو علت ایک مسئلہ ہے دوسرے مسئلہ میں جاری کی جائے وہ ایسی نہ ہو کہ عقلی اس کو ادراک نہ کر سکے کیونکہ جب اصل کا حکم عقلی ادراک نہ کر سکے گی تو قیاس کو اس کو مدخلت نہ ہو گی جیسا کہ نماز کی رکعتوں کے اعداد میں قیاس کو مدخلت نہیں ہے کیونکہ ان کی علت مد رک نہیں ہو سکتی یہی حال مختلف اقسام مال کی زکوٰۃ کا ہے اور یہی حال اس شخص کا ہے جو روزے میں جہول کر کھیتا ہے اور پھر روزہ نہیں ٹوڑتا شیخؒ جو غصہ یہ کہ حکم شرعی کے واسطے علت پیدا کی جائے امر لغوی کے واسطے نہ بنائی جائے کیونکہ قیاس میں کلام شرعی ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے پس اگر حکم شرعی نہ ہو گا تو وہ فرع کی طرف متعدي نہ ہو گا۔

شیخؒ پانچویں یہ کہ فرع کے لئے کتاب و سنت اور اجماع میں نص موجود نہ ہو کیونکہ اگر فرع کے متعلق کسی قسم کی نص موجود ہوگی تو اس کی دوسری ہی کہ یا تو وہ نص قیاس کے مخالف ہوگی یا موافق پس پہلی صورت میں اگر قیاس کی جائے گا تو نص کا ابطال قیاس سے ہو گا اور یہ باطل ہے اور دوسری صورت میں قیاس جاری کرنا فضول ہے کیونکہ نص قیاس سے بے پرواہ کرتی ہے۔

نقشہ ۲۰: نص کے مقابلے میں قیاس کرنے کی مثال یہ حکایت ہے کہ حسی بن زیاد و ثاگردام اعظم نے کسی شخص نے نماز میں تہجد کرنے سے سوال کیا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں فرمایا ٹوٹ جائیگا سائل نے اس جواب پر یہ اعتراض کیا کہ اگر کسی شخص نے نماز میں پاکہ امن عورت کو ہمت لگائی گا لی دی اس سے تو وضو نہیں ٹوٹتا بادجو دیکر پاکہ امن عورت پر تہمت لگانا سنت گناہ ہے پھر نماز میں تہجد لگانے سے کیوں وضو ٹوٹ جاتا ہے حالانکہ یہ اس سے کم درجہ کا گناہ ہے سائل کا قیاس نص کے مقابلے میں ہونے کے سبب مجیز معتبر ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ ایک اعرابی جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی آیا ارادہ کرتا تھا نماز کا پس کنویں میں گر پڑا ان لوگوں نے جو حضرت مصی اللہ علیہ وسلم نے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے ٹھٹھا مارا جس وقت فارغ ہوا آپ نماز سے فرمایا کہ جس کسی نے تم میں سے ٹھٹھا مارا ہو تو وہ نماز اور وضو دونوں ٹوٹا دے لہذا نماز میں تہجد لگانے سے بوجہ اس حدیث کے بالغ مصی کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ اس پر دوسرے مسئلے کا قیاس نہیں ہو سکتا۔

نقشہ ۲۱: ایسا ہی جبکہ ہم نے مشہ قوی دیا کہ عورت کا حج محرم کے ہمراہ درست ہے اس پر اگر کوئی قیاس کرے کہ معتبر عورت کے ہمراہ درست ہو جانا چاہیے تو یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نہیں سالی ہے اس عورت کو جس کا ایمان اللہ اور روز قیامت پر ہے کہ بغیر اپنے باپ اور مادر اور ذی رحم محرم (یعنی بیٹے) کے تین دن اور تین رات سے زیادہ کا سفر کرے پس امام شافعی کا یہ کہنا کہ عورت کو سبے محرم کے حج جائز ہے جبکہ ایک قافلہ ہو دے اور اس کے ساتھ معتبر عورتیں ہوں اس نص کے مخالف ہے دلیل امام شافعی کی عموم آیت کا ہے وقلہ علی النساء حج البیت یعنی اللہ کے واسطے ہے لوگوں پر حج کرنا خانہ کعبہ کا اور

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مطلقاً حج کرنے کے لئے حکم دیا ہے اور مرد و عورت کا ذکر نہیں کیا ہے دلیل اہم اعظم کی یہ ہے کہ یہ قیاس ہے نص کے مقابلے میں جو ناجائز ہے ابو حنیفہ کے نزدیک یہ دلیل یہ حدیث بھی ہے۔ لا تفتح امرأة الا ومعها ذمہ و محرم فقال رجل يا بنی اللہ انی کتبت فی غزوة کذا وامراتی حاجة قال ارجع فحج معها یعنی نہ حج کرے عورت مگھاس کے ساتھ محرم ہو۔ ایک شخص نے عرض کیا اے بنی اللہ میں لکھا گیا ہوں فلاں غزوے میں اور عورت میری حج کرنے والی ہے آپ نے کہا لوٹ جا اور اس کے ساتھ حج کر اس کو دارقطنی نے بھی روایت کیا ہے جس کی روایت کے لفظ یہ ہیں لا تفتحن امرأة الا ومعها ذمہ و محرم یعنی کوئی عورت حج نہ کرے مگر جب اس کے ساتھ محرم ہو کہ شارع نے علی العموم عورت پر سفر کرنا حرام کر دیا ہے بجز باپ یا بیٹے یا شوہر کے تو اب ان کے سوا ہر شخص کے ساتھ سفر کرنا حرامت کے تحت داخل رہے گا خواہ کوئی مرد ہو یا عورت ہو۔

اع و مثال الثاني هو ما يتضمن تغيير حكم من احكام النص ما يقال النية شرط في الرضد بالنقاس على التيمم فان هذا يرجب تغيير رواية الرضد من الاطلاق الى القيد ع وكذا ان اقلنا الطواف بالبيت صلوة بالخبر ع في شرط له الطهارة وسر العورة كالصلوة كان هذا قياسا لوجوب تغيير نص الطواف من الاطلاق الى القيد ع ومثال الثالث وهو ما لا يعقل معناه في حق جواز التوضي بنبيذ التمر فانه لو قال جاز بغيره من الانبذة بالنقاس على نبيذ التمر ع او قال لو شرب في صلوة او احتلم يبنى على صلوة بالنقاس على ما اذا سبقه الحدث لا يصح لان الحكم في الاصل لم يعقل معناه فاستحال تعديته الى الفرض ع + + + +

ش ۱- دوسری شرط کی مثال یعنی جس میں نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تغیر آتا ہو یہ ہے کہ وضو کو تیمم پر قیاس کر کے کہا جائے کہ جیسے تیمم میں نیت شرط ہے اسی طرح وضو میں بھی شرط ہے اور یہ قیاس درست نہیں کیونکہ اس میں آیت وضو فاعسلوا وجوهکم الخ کو مطلق سے مقید کرنا پڑتا ہے۔ فاعسلوا مطلق ہے نیت کی شرط اس میں نہیں اور مقید و مشروط بشرط نیت کرنے کے نص کے حکم میں تغیر لازم آتا ہے اگر کوئی یہ کہے کہ تیمم قائم مقام وضو کا ہے تو جب وضو میں نیت فرض نہ ہوئی تو تیمم میں بھی فرض نہ ہوگی جواب اس کا یہ ہے کہ خلف کو جمع احکام میں مثل اصل کے ہونا مندرج نہیں۔ ش ۲- اسی طرح جب ہم کہیں کہ طواف نماز ہے کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ الطواف حول البیت مثل الصلوة یعنی طواف کرنا گرد خانہ کعبہ کے مانند نماز کے ہے جیسا کہ ابن عباسؓ سے ترمذی اور دارمی اور نسائی نے روایت کی ہے ش ۳- پس طہارت یعنی وضو اور ستر عورت نماز کی طرح طواف میں بھی شرط ہے تو طواف کو نماز پر قیاس کرنے سے طواف کی نص و یَقُوفُ فَاِلَیْهِتِ الْغَائِبَةِ (چاہے کہ خانہ کعبہ کا طواف کریں) میں مطلق سے مقید ہو کر اس میں تغیر آجائے گا اور یہ درست نہیں کیونکہ طواف

تو یہ ہے کہ بیت اللہ کے آس پاس چکر لگا دے پس پاک ہونا اور برہنگی کو چھپانا یہ دونوں باتیں نفع کے اطلاق کو مٹاتی ہیں اور حق یہ ہے کہ جب طواف کو مثل نماز کے بنایا تو وہ نفل ہوا اور نفل کے لئے کوئی وقت اور مقدار معین نہیں اسی لئے طواف کے لئے بھی کوئی مقدار معین نہ ہوگی جتنا چاہے کرے پس یہ حدیث اس فائدے کے جتانے کے لئے اگرچہ بعض حدیثوں میں مثل کا لفظ نہیں ہے۔ چنانچہ طبرانی نے طاؤس سے انہوں نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الطواف بالبيت صلتا اس صورت میں بھی طہارت اور ستر عورت کی قید نفع پر بڑھانا جائز نہ ہوگا کیونکہ حضرت اس کے بعد یوں نہ کہتے فاقولوا فیہ الصلاۃ یعنی طواف میں کلام کم کیا کرو کیونکہ اگر وہ بیتہ نماز ہوتا تو تفیل کلام بھی اسی میں جائز نہ ہوتا۔ امام شافعی نے جو کہا ہے کہ ذی کا بھی طہار مسلمان کے ظہار کی طرح صحیح ہے اور علت اس کی یہ بیان کی ہے کہ اس کی طلاق صحیح ہوتی ہے تو ظہار بھی صحیح ہونا چاہیئے یہ تعلیل غلط ہے اس لئے کہ یہاں اصل کا حکم فرض کی طرف بعینہ مستندی نہیں ہوتا کیونکہ مسلمان کا ظہار کفار کے منتہی ہو سکتا ہے اور ذی کا ظہار ہمیشہ باقی رہے گا کیونکہ وہ کفار کے اہل نہیں اس لئے کہ کفار عبادت کی نیت سے ہوتا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔ مثلاً اور تیسری شرط کی مثال یعنی جس میں علت کا حکم اور اک نہ ہو سکے یہ ہے کہ چھوڑوں کے نبیذ سے وضو حدیث سے ثابت ہے کیونکہ یہ بات روایت کی گئی ہے کہ جناب سرور کائنات نے اس سے پانی نہ ہونے کی وجہ سے وضو کر لیا تھا اور فرمایا تھا کہ چھو بارہ طہارت اور پانی طہور ہے مگر قیاس کے خلاف ہے عقل اس کی علت کو دریافت نہیں کر سکتی کیونکہ چھو بارے کی عینیت پائی نہیں رہتی اب نبیذ سے جو خلاف قیاس بوجہ مخصوص ہونے کے وضو ثابت ہے اس پر قیاس کر کے اور نبیذوں سے وضو کر لیتا درست نہ ہوگا مثلاً یا کہا اگر عبادت نماز کسی کا سر زخمی ہو گیا خون نکلا وضو ٹوٹ گیا یا عبادت نماز نبیذ کا غلبہ ہو کر احتلام ہو گیا تو محتلم غسل اور وضو کر کے اور جس کا سر زخمی ہوا ہے وہ وضو کر کے پہلی ہی نماز پر بنا کرنا چاہیں اور قیاس کریں کہ جس طرح اخراج بروج سے وضو ٹوٹنے پر پھر وضو کر کے وہیں سے بنا کرنا اور جس رکن سے نماز چھوٹی ہے اسی رکن سے شروع کر دینا درست تھا اسی طرح یہاں دونوں مسئلوں میں درست ہے تو وجہ علت حکم اصل اور اک نہ ہونے کے یہ قیاس درست نہیں حکم ایسی اصل کا فرض میں متقدما نہیں ہوگا کیونکہ وضو ٹوٹنے کے بعد پھر وضو کر کے وہیں سے نماز کی بنا کرنا نفع سے خلاف قیاس ثابت ہے کیونکہ وضو کا ٹوٹنا نماز کے منافی ہے کیونکہ وہ پاکی کے منافی ہے اور نماز بغیر پاکی کے ناممکن ہے اور شے اپنے مخالف اور منافی کے ساتھ باقی نہیں رہتی اور ہر چیز قیاس کے خلاف ثابت ہو تو اس پر غیر کر قیاس نہیں کر سکتے بلکہ ایسی نفس جس معاملے میں وارد ہوتی ہے اسی کے ساتھ مخصوص اور اسی پر منحصر رہتا ہے۔

اع و ب مثل هذا قال اصحاب الشافعي قلنا ان نجستان انما اجتمعوا اصابا راتا اهلين
فاذا انفرقا ابقيتا على الطهارة بالنسياس على ما اذا وقعت النجاسة في القلتين
لان الحكم لو ثبت في الاصل كان غير معقول مدناه مع ومثال الرابع وهو مايكو
التعليل الامر شرعى لا الامر لغوى في قوله المطبوخ المنتصف خمر لان الخمر انما
كان خمر لانه ينما العقل وغيره ينما العقل ايضا فيكون خمر بالقياس مع

والسارق إنما كان سارقاً لانه أخذ مال الغير بطريق الخفية وقد شاركه
النباش في هذا المعنى فيكون سارقاً بالقياس وهذا قياس في اللغة مع اعتوافه ان الاسم
لم يوضع له في اللغة والدليل على فساد هذا النوع من القياس ان العرب يسمون
الفرس ادهم لسواده وكيته الحمراء ثم لا يطلق هذا الاسم على الزنجي
والثوب الاحمر ولو جرت المقابلة في اسامي اللغوية لجاء ذلك لوجود
العلة مع ذلك لان هذا يؤدي الى ابطال الاسباب الشرعية وذلك لان الشرع
جعل السرقة سبباً للنوع من الاحكام فاذا اعلقنا الحكم بما هو اعم من السرقة
وهو اخذ المال الغير على طريق الخفية تبين ان السبب كان في الاصل
معنى هو غير السرقة

شأن ۱: اسی شرط قیاس کے خلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب نے کہا ہے کہ جب دو محسوس پانی کے قلعے
جمع ہوں گے تو پاک ہو جائیں گے اور جب جدا جدا ہوں گے تو بدستور پاک رہیں گے ایسے قیاس کیا ہے اس مسئلہ پر جب
کہ قلعین میں نجاست گرے تو وہ ناپاک نہیں ہوتے مگر یہ قیاس درست نہیں کیونکہ اگر قلعین کی حدیث ثابت بھی ہے تاہم
جو حکم اصل میں ہے کہ نجاست گرنے سے اس قدر پانی ناپاک نہ ہو غیر معقول المعنی ہے عقل میں نہیں آتا کہ اس قدر مٹی
پانی نجاست گرنے سے ناپاک ہونے سے کس طرح بچ سکتا ہے لہذا اصل کا یہ حکم نوع میں معتدی نہیں ہوگا۔ مصنف نے جو کہا
ہے لان المحکم لو ثبت في الاصلية به اشارة به اس بات کی طرف کہ اصل میں حکم کے ثابت ہونے میں تامل ہے حدیث
میں آیا ہے ۲ ذیلہ ۱ الماء قلعین لا یجمل خبثاً یعنی جس وقت پانی دو دو تلوں کے وزن کو پہنچ جائے تو وہ نہ اٹھائیگا
نجاست کو یعنی نجس نہ ہوگا ابو داؤد نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے جیسا کہ صاحب مطایر نے کہا کہ ضعف ابو داؤد اور
فتح القدیر میں شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے کہ جنہوں نے اس حدیث کو ضعیف بتایا ہے ان میں سے حافظ ابن عبد البر اور قاضی
اسمعیل بن ابی اسحق اولہ ابو بکر بن العربی مالکی ہیں اور بدائع میں ہے عن ابن المدینی لا یثبت حدیث القلعین یعنی
ابن المدینی سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ قلعین کی حدیث ثابت نہیں ہوئی اور زرعی نے کہا ہے حدیث قلعین ضعیف
ضعفہ جماعة المحدثین حتی قال ۲ بیہقی منہ ۲ نشا فیہ ۱۰۰ غیر قویہ و ذکرہ ۲ لغز الی و الہ ویاتی مع شدۃ
۲ تبعاءہم للنشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ لضعف یعنی حدیث قلعین کی ضعیف ہے ضعیف کیا اس کو محدثین کی ایک جماعت
نے یہاں تک کہ کہا بہت ہی نے کہ وہ قوی نہیں اور حرک کی اس کو امام غزالی اور رویانی نے باوجودیکہ وہ امام شافعی کے یکے متبع
تھے اور تمہید میں ہے ماذہب ۱ لہذا ۲ نشا فیہ من حدیث قلعین ضعیف یعنی جس طرف شافعی گئے ہیں حدیث
قلعین سے منہ سب ضعیف ہے اور اسرار میں دوہری کہے و هو حدیث ضعیف اور ان قولوں میں نظر ہے کیونکہ ان لوگوں

نے اس حدیث کا ضعف یا بوجہ اضطراب کے مراد لیا ہے یا بسبب ضعف رجال کے ہیں اگر بسبب اضطراب کے ضعیف مانا ہے تو مسلم ہے اس لئے کہ وہ کہیں دو قتلون اور کہیں تین قتلون اور کہیں چالیس قتلون اور کہیں دو قتلون اور لفظ فوق اور کہیں دو قتلون اور فصحاء کے ساتھ روایت کی گئی ہے اور کہیں چالیس قتلون کی جگہ چالیس قتلون اور کہیں چالیس قتلون آئے ہیں اور کسی روایت میں (ایک جگہ) ہے اور کہیں یوں ہے لہو مجمل الخبث پس ایک وجہ ترک کی یہی اضطراب لفظی ہے اور اگر ضعف سے مراد ان کی ضعف رجال ہے تو یہ مسلم نہیں کیونکہ علمایہ نے کہا ہے کہ قتین کی حدیث صحیح ہے اور اسناد اس کی ثابت ہے اور حاکم نے مستدرک میں فرمایا ہے کہ قتین کی حدیث بخاری و مسلم کی شرط پر صحیح ہے ابن خزیمہ - دارقطنی اور بیہقی نے بھی اس کی تصحیح کی ہے اور ایک وجہ اس کے ترک کی یہ بھی ہے کہ قہ لغت میں کئی معنی کے لئے موضوع ہے (۱) مشک (۲) مشکہ (۳) پہاڑ کی چوٹی (۴) بلند چیز پس معلوم نہیں کہ حدیث میں خاص کون سے معنی مراد ہوں - امام شافعی نے قتین سے مراد مقام مجمر کے دو ٹکے لئے ہیں جو بڑے بڑے ہوتے ہیں شیخ ۲ اور قیاس کے معنی ہونے کی جو تھی شرط یعنی جس میں علت کسی امر شرعی کی ہو امر شرعی کی مثال یہ ہے کہ انکرواں کارس پکایا ہوا جب نصف رہ جائے تو وہ غیر شراب ہے شافعیہ کہتے ہیں کہ خمر کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ خمر لغت میں ڈھانکتے اور خلط کے معنی میں ہے اور شراب بھی عقل کو ڈھانک دیتی ہے اور اس کو خلط و خبط کر دیتی ہے اس لئے خمر کہلاتی ہے تو اس کے سوا جب دوسری چیز بھی ایسی ہی ہوگی کہ عقل کو چھپائے اور خلط و خبط کر دے تو وہ بھی خمر بمعنی شراب ہوگی یہ قیاس درست نہیں اس کا تعلق لغت سے ہے امر شرعی سے نہیں - شیخ ۲ اور سارق یعنی چور کو سارق اس لئے کہتے ہیں کہ اس نے دوسرے کا مال خفیہ لے لیا تو چاہیے کہ نباش یعنی کفن چور کو بھی بوجہ مال پوشیدہ لینے کے سارق کہیں اور اس پر سرقے کی مد جاری کی جائے حالانکہ کفن چور پر حد نہیں تو یہ قیاس بھی فاسد ہے لغت کے متعلق ہے امر شرعی سے اس کا تعلق نہیں ہمارے مقابل شافعی بھی اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ لغت میں کفن چور کا نام سارق نہیں نباش ہے - شیخ ۲ قیاس فی اللغت کے باطل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ عرب سیاہ گھوڑے کو آدم کہتے ہیں بسبب ان کی سیاہی کے کیونکہ آدم ماخوذ ہے دہمت سے جس کے معنی سیاہی کے ہیں اور سرخ گھوڑے کو کیت کہتے ہیں جو مشتق ہے کت بمعنی سرخی سے مگر وہ ان اساد کا اطلاق حبشی اور سرخ کپڑے پر نہیں کرتے اگر قیاس اس لئے لغویہ میں جاری ہوتا تو آدم کا اطلاق حبشی پر اور کیت کا اطلاق سرخ رنگ شے پر جائز ہوتا کیونکہ علت تسمیہ موجود ہے اور جب کہ عرب میں ایسا جاری نہیں تو معلوم ہوا کہ مقاسمہ اسامی لغویہ میں جائز ہے - شیخ ۲ اور دوسری دلیل اس قیاس کے باطل ہونے کی یہ ہے کہ لغت میں قیاس کے جاری ہونے سے اسباب شرعیہ کا ابطال لازم آتا ہے اسباب شرعیہ اسباب نہیں کہتے مثلاً شرع نے سرقے کو احکام شرعیہ میں سے ایک نوع کا سبب قرار دیا، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اَلْكَافِرَةُ وَالْكَافِرَةُ فَانْقَطَعُوا - تو چوری کاٹنے کی علت ہو گئی پھر جب ہم ... اس حکم یعنی حد سرقہ کو ایسی چیز سے متعلق کر دیں جو سرقے سے عام ہے یعنی دوسرے کما مال پوشیدہ طور پر لینا تو اس سے ظاہر ہو جائے گا کہ سبب فی الواقع سرقے کے سوا اور بات ہے -

اع وكذلك جعل شرب الخمر سببا لنوع من الاحكام ٢٢ فاذا اعلقنا الحكم
بامراعهم من الخمر تبين ان الحكم كان في الاصل متعلقا بغير الخمر ٢٣
ومثال الشرط الخامس وهو ما لا يكون الفرع منصوباً عليه كما يقال اعتاق

الرقبة الکافرة فی کفارة البین والظہار لا یجوز بالقیاس علی کفارة القتل ۴
 ولو جامع المظاہر فی خلال الاطعام یتانف الاطعام بالقیاس علی الصوم ۵
 ویجوز للمحصران یتخلل بالصوم بالقیاس علی الممتنع ۶ والممتنع اذا لم
 یصم فی ایام التشریق یصوم بعدها بالقیاس علی قضاء رمضان + + +

شرح اسی طرح غم و شراب احکام سے ایک حکم یعنی حد کا سبب ہے۔ چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شخص شراب پئے تو اس کو کوڑے مارو پھر اگر پئے تو اس کو مارو پھر اگر پئے تو اس کو مارو پھر اگر پئے تو اس کو قتل کر ڈالو اس حدیث کو اصحاب سنن اربعہ نے سرائے نسائی کے معاویہ سے نکالا ہے اور مروی ہے حدیث ابویہ سے اور ترمذی نے معاویہ... کی حدیث کو ابویہ سے روایت کی حدیث سے صحیح کیا ہے اور ذہبی نے بھی اس کی تصحیح کی ہے اور حاکم نے اس کو مستدرک میں اور ابن حبان نے صحیح میں اور نسائی نے سنن کبریٰ میں روایت کیا ہے پھر قتل منسوخ ہو گیا نہر صورت اسی کوڑے آزاد کے واسطے ہیں اور اس کا نصف غلام کے لئے شرب خمر کی حد ہے۔ ۴ شراب پینے سے اس حکم کا تعلق ایسی چیز سے کر دیا جو شراب سے عام ہے تو معلوم ہو گیا کہ حد شراب کا حکم خمر ہی کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ غیر شراب کے ساتھ ہے اسی قبیل سے ہے شافعی کا لواطت کو زنا سمجھنا اور یہ کہنا کہ زنا یہ ہے کہ ایسے اجزائے منویہ کو جو حرام کئے گئے ہوں ایسے محل مشتبہ میں ڈالنا جو حرام کیا گیا ہو اور یہ بات لواطت میں بھی پائی جاتی ہے پس زنا کا حکم اس پر بھی جاری ہو گا امام اعظم کہتے ہیں کہ لواطت زنا نہیں کیونکہ لواطت پر زنا کا اطلاق حکم شرعی نہیں ہے شافعی چونکہ حکم امر لغوی قرار دیتے ہیں اس لئے وہ لواطت کو زنا میں داخل کرتے ہیں اور یہ دلائل لغت میں قیاس کو جاری کرنا ہے جو عبادت ہے اس سے کہ لفظ منیٰ مخصوص وضع کیا جائے باعتبار ایسے معنی کے جو اس کے غیر میں پائے جاتے ہوں پس اس لفظ کا اس غیر پر اطلاق کیا جائے ۵ قیاس کے صحیح ہونے کی اس پانچویں شرط کی فرع منصوص علیہ نہ ہوتا ہے کہ شافعیہ کہتے ہیں کہ قسم اور ظہار کے کفاروں میں کفار غلام کا آزاد کرنا کفارہ قتل کے قیاس پر جائز نہیں یعنی جب کفارہ قتل میں مومن غلام کا آزاد کرنا شرط ہے تو کفارہ قسم اور کفارہ ظہار میں بھی مومن غلام کا آزاد کرنا لازم ہو گا تنقیہ کہتے ہیں کہ کفارہ ظہار و کفارہ قسم کو کفارہ قتل پر تنبیہ ہی نہ کرنا چاہیے کیونکہ ان دونوں کے لئے علیحدہ علیحدہ نصوص موجود ہیں جس میں غلام کو ایمان کے ساتھ مغیرہ نہیں کیا ہے بلکہ مطلق غلام کا ذکر ہے پس نصوص کے موجود ہوتے قیاس... کی طرف احتیاج نہیں مگر علمائے سمرقند کا مذہب... یہ ہے کہ جب کہ اصل کا قیاس فرع کی نصوص کے مخالف ہو تو ایسا نہ کرنا چاہیے اور جو موافق ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں کہ حکم قیاس اور نصوص دونوں سے ثابت ہو۔ چنانچہ صاحب ہدایہ کا یہی دستور ہے کہ وہ ہر حکم پر دلیل عقلی و نقلی دونوں بیان کرتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اگر نہ ہاں نصوص موجود نہ ہوتے تو قیاس سے بھی ثابت تھا ۶ اور کفارہ ظہار میں مظاہر نے ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کے درمیان میں جماع کر دیا تو اسے کفارہ ظہار لازم آئے گا اور نہ سمرقند سے مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑے گا اور قیاس اس کا اس پر کیا ہے کہ اگر مظاہر کفارہ ظہار میں دو مہینے کے پچھلے روز رکھتا ہو تو ان روزوں کے درمیان میں جماع کر لیا تو کفارہ ظہار اسے سرفراز لازم آئے گا اور یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ فرع یعنی ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلانا منصوص مطلق

ہے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فَتَنَ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاَلْطَمَ رِجْلَيْهِمَا لِيَعْنِي جَوْشَنُ كَمَا قَاتَ نَزَرَ رُكْعَةً رُوزَةٍ كِي تَوَ كَهَانَا كَهَلَانَا ... ہے ساٹھ سکیوں کو پس قیاس سے مفید نہیں ہو سکتا۔ فقہ اور عصر یعنی ایسے حاجی کو جو روکا گیا ہو جانز ہے کہ اگر وہ قربانی ایام حج میں نہ پائے تو تین روز سے حج سے اول اور سات روز سے بعد حج کے رکھ لے اور حلال ہو جائے کیونکہ متمتع کا یہی حکم ہے اور متمتع وہ ہے جس نے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھا ہو مگر میقات سے اکٹھا احرام نہ باندھا ہو تو اگر وہ قربانی نہ پائے تو ایام حج میں تین روز سے حج سے اول اور سات روز سے حج کے بعد رکھ لے اور حلال ہو جائے اور جامع دونوں میں بخر ہے ہم کہتے ہیں کہ عصر کا قیاس متمتع پر نہیں ہو سکتا اس لئے کہ عصر کے لئے علیحدہ نس مقرر ہے اور وہ مطلق ہے کہ حلال نہ ہو اور سر نہ منڈاؤ جب تک کہ قربانی اپنی جگہ پر نہ پہنچے پس محرم باقی رہے گا کما تالہ اللہ تعالیٰ وَلَئِنْ تَحْتَفِظُوا فَوْزَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْاَقْدَانُ مَحَلَّهَا ثَوْبًا اور اگر متمتع ایام تشریق میں روزہ نہ رکھے تو ایام تشریق کے بعد رکھ لے جس طرح رمضان کے روزوں کی قضا کا حال ہے کہ اگر رمضان کے روزے نہ رکھ سکے تو دوسرے دنوں میں قضا کر لیتے ہیں اور جامع دونوں میں یہ ہے کہ ہر ایک ان میں سے موم موقت ہے جو اپنے وقت سے فوت ہو گیا ہے یہ قیاس اس لئے درست نہیں کہ فرع یعنی تمتع کی روزوں کی نیت منصوص اور مطلق ہے کہ جب وقت معین پر نہ رکھے تو پھر قربانی ہی کرنا ہوگی روزوں کی قضا نہیں آئے گی چنانچہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے ایک شخص نے عرض کیا کہ میں متمتع تھا اور روزے نہیں رکھے یہاں تک کہ عرفہ کا دن گذر چکا تو فرمایا کہ قربانی کر دے عرض کیا کہ قربانی کا جانور میسر نہیں ہے فرمایا کہ اپنی قوم سے مانگ عرض کیا کہ میری قوم کا کوئی آدمی یہاں موجود نہیں اس وقت آپ نے غلام کو سکھ دیا کہ اس کو ایک بکری کی قیمت کے دام دیدے اگر کہا جائے کہ یہ تجویز صحابی کی ہے کوئی نص نہیں تاکہ اس کے متعلق میں قیاس کو چھوڑ دیا جائے جواب دیا جائے گا کہ اگر اس چیز میں خبر کی طرح مانا جاتا ہے جو رائے سے مدد نہ ہو سکے کیونکہ ممکن ہے کہ جناب سرور کائنات کی زبانی ایسا سنا ہو۔

۱۴ فصل القیاس الشرعی ہو ترتب الحكم في غير المنصوص عليه على معنى هو علة لذلك الحكم في المنصوص عليه

شرعی قیاس شرعی عبارت ہے ترتب حکم سے غیر منصوص علیہ میں باعتبار اس معنی کے جو منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہے پس علت ہی قیاس کا مدار ہے یہی اصل اور فرع میں مشترک ہوتی ہے اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کے لئے واجب ہوتا ہے علت کی تعریف میں علامہ اصولی نے اختلاف کیا ہے (۱) بعض نے کہا ہے کہ علت معروف ہے یعنی حکم کے وجود پر دلالت کرتی ہے اور تمام علل شرعی معارف ہیں مؤثر نہیں کیونکہ دراصل مؤثر باری تعالیٰ ہے اگرچہ علامت بھی حکم کے وجود پر دلالت کرنے والی ہے مگر اس میں اور علت میں بڑا فرق ہے اس لئے کہ احکام کا وجود علت سے حاصل ہوتا ہے اور علت سے ہی احکام واجب ہوتے ہیں اور علامت کو احکام کے وجود میں دخل نہیں ہوتا چنانچہ خبریاری ملکیت کی علت ہے اور اس کا وجود واجب اس کی طرف منصف ہے اسی طرح قصاص کی علت قتل ہے اور قصاص کا وجود واجب قتل کی طرف منسوب ہے اور اذان نماز کی علامت ہے اور اذان کا محض ہونا سگس کرنے کی علامت ہے مگر اذان کی وجہ سے نماز واجب

نہیں ہوتی اور نہ شخص ہونے کی وجہ سے سنگسار کرنا واجب ہوتا ہے (۲) یعنی نے کہا ہے کہ عدلت اثر کر فی دالی ہے اور اثر کرنے والی سے وہ چیز مراد ہے جس پر شے کا وجود موقوف ہو جیسے دھوپ کا وجود سورج پر موقوف ہے تو سورج موثر ہے یعنی نے کہا ہے کہ موثر در حقیقت اللہ تعالیٰ کا خطاب قدیم ہے عدلت موثر نہیں اور حق یہ ہے کہ عدلت کا موثر ہونا احکام میں یہ نسبت بندوں کے ہے کیونکہ احکام کا اسباب کی طرف مضاف ہونا بندوں کے حق میں ہے پس بندے اس وجہ سے مبتلا ہیں کہ احکام اسباب ظاہرہ کی طرف منسوب ہیں اس لئے قائل پر قصاص واجب ہے کیونکہ بظاہر مقتول کی موت کا سبب اس کی طرف مضاف ہے گو کہ اس کی موت در حقیقت اجل الہی کے مطابق ہے پس شرع میں احکام کو اسباب ظاہرہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور موثر ہونے سے اسی قدر مراد بھی ہے (۳) یعنی نے کہا ہے کہ عدلت وہ چیز ہے جو شارع کے لئے حکم کے مشروع کرنے کا باعث ہوتی ہے مگر یہ مشروع کرنا اس پر واجب نہیں ہوتا اور باعث سے مراد یہ ہے کہ عدلت ایسی حکمت و مصلحت پر مشتمل ہوتی ہے جس کی وجہ سے شارع حکم کو مشروع کرتا ہے پس جو حکم عدلت پر مترتب ہوتا ہے وہ حکمت و مصلحت کا موصول ہوتا ہے چنانچہ وجوب قصاص کی عدلت قائل کا مقتول کو ناحق مار ڈالنا ہے پس قصاص کا حکمت و مصلحت پر مشتمل ہونا ناحق مار ڈالنے کی وجہ سے ہے اور شارع کا اس طرح کسی حکم کو مشروع کرنا صرف اس لئے ہے کہ بندوں کو منفعت حاصل ہو اور مصرت الہی سے دفع ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کے کل افعال کی بناء مصالح جماد کے لحاظ سے ہے خود اس کا اس میں کچھ نفع نہیں اور نہ اس پر کچھ واجب ہے بلکہ اس کی طرف سے محض بندوں پر مہربانی کی وجہ سے بخلاف معتزلہ کے کہ وہ بندوں کے حق میں بھلائی کرنا اللہ پر واجب مانتے ہیں مگر یہ قول ان کا باطل ہے کیونکہ ہیئت کے منافی ہے حق تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں اگر اس پر کوئی چیز واجب ہوتی تو ضرور ہے کہ وہ واجب کے ترک کرنے پر عذاب و مذمت کا مستحق ہوتا حالانکہ کوئی اس پر حاکم نہیں کہ اس سے واجب کے ترک کرنے پر مواخذہ کیے دوسرے اگر اس پر بھلائی کا صادر کرنا واجب ہوتا تو اس کے صدور کے ترک پر تادیر ہوتا بلکہ اس کا صادر کرنا اللہ پر لازم ہوتا اور یہ بولفقیہ شکیں نے کہا ہے کہ مصالح جماد کے ساتھ اللہ کا استکمال لازم آتا ہے یعنی مشروع ہے اس لئے کہ مصالح کے ساتھ تبدیلی کی مقتصد بندوں کی طرف رجوع کرتی ہے واللہ کی طرف اللہ تعالیٰ حکیم ہے اس کے ہر ایک کام کیلئے غایت موزوں ہے جس پر وہ کام مترتب ہوتا ہے اور ساتھ اس کے وہ مہربان و رحیم بھی ہے اس کی مہربانی و رحمت کا مقتضی یہ تھا کہ ہر ایک کام میں مخلوق کی مصلحت کی رعایت ہے پس اس نے احکام کی بناء مصالح جماد کی رعایت پر رکھی یہ احکام اس کی حکمت و مہربانی و رحمت کی فرع ہیں تو بندوں کے منافع کی رعایت اس کی حکمت و مہربانی و رحمت و بخشش کی فرع ہوتی جو اس کی صفات تکالیف میں سے ہیں نیز کہ اس ذات مقدس کو جوہر رعایت منافع جماد کے کمال حاصل ہوتا ہے اس طرح کی عدلت کو نہ سبب کہتے ہیں۔ (۴) عدلت کبھی وصف ہوتی ہے اور اس کی ہا (صورتیں ہیں) (۱) وصف لازم ہوتی ہے یعنی علت الیہا وصف ہوتی ہے جو اصل سے کسی حالت میں جدا نہیں ہو سکتا جیسے چاندی سے سونے میں جوہر زکوۃ کی علت ثنیت ہے اور وردان و وزن سے کسی حالت میں منفک نہیں ہو سکتی کیونکہ در اصل ان کی یہ ذات ثنیت کو ہے جو اب (عدلت وصف عارضی ہوتی ہے جیسے گہول اور جوہر میں سور کی علت یہ ہے کہ پہلے سے نچلے جاتے ہیں تو یہ وصف ان کے لئے کسی طور پر لازم نہیں اسلئے کہ کبھی وہ وزن سے نکل کر جکتے ہیں (۵) عدلت وصف جلی ہوتی ہے یعنی ہر ایک اس کو بخوبی جان سکتا ہے اور بعض کے نزدیک وصف جلی سے مراد یہ ہے کہ وہ فی میں صریحاً مذکور ہوتی ہے جیسے آبی کے جھوٹے کپاک ہونے کی علت یہ ہے کہ وہ آبیوں کے درمیان پھرنے والوں میں سے ہے پس اس امر کو ہر ایک جانتا ہے کہ جلی جلی رتی ہے اس وجہ سے اس کا جھوٹا پاک قرار دیا گیا (۶) عدلت وصف خفی ہوتی ہے یعنی بعض اُس کو کچھ سکتے ہیں اور بعض نہیں اور بعض کے نزدیک مضاف ہے مراد ہے کہ نفس مریضہ مذکور نہیں ہوتی جیسے سود کے پڑنے جانے کی علت اما ابو حنیفہ نے نزدیک مقدار اور جہت کا متحد ہونا ہے اور شافعی کے نزدیک کھانے کی چیزوں میں کھانے کا فی تاویل ہونا ہے اور جہت مذکور نہیں کا ایک ہونا ہے اور امام نے نزدیک کھانے کی قسم سے ہونا یا قابل رکھ

پھر دینے اور جمع کرنے کے ہونا ہے اور ساتھ اس کے صبر کا بھی ایک ہونا ہے دیکھو اگر سود کی علت خفی نہ ہوتی تو اگر میں اس کی بابت اتنا غفلت نہ کرتا ہوتا (۵) کبھی علت حکم شرعی ہوتی ہے جو جامع ہوتی ہے درمیان اصل فرض کے انتہائی کا اعتبار یہ ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اگر تعلیل جلب منفعت کے واسطے ہو تو علت کا حکم شرعی ہونا جائز ہے اور اگر دفع مضرہ کے لئے ہو تو جائز نہیں اور بعض کہتے ہیں کسی صورت میں بھی جائز نہیں محققین کے مذہب ممتاز پر دلیل وہ حدیث ہے جو صحیح بخاری و مسلم میں ابنا عباس سے مروی ہے کہ ایک شخص پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا کہ میری بہن نے نذر مانا تھی یہ کہ راج کرے اور وہ مرگئی حضرت نے فرمایا کہ اگر اس پر قرض ہو ساقی تو کیا تو اداکرنا عرض کیا ہاں تو فرمایا کہ اللہ کا قرض ادا کر کہ وہ لائق تر ہے واسطے ادا کرنے کے دیکھو حضرت نے حج کو لوگوں کے قرض پر دیکھا فرمایا اور دونوں میں معنی صالح یعنی علت قرض ہے جو عبارت ہے ایسے حق سے کہ کسی کا کسی کے دے ثابت اور واجب ادا ہو اور وجوب حکم شرعی ہے اور اس بات کا سمجھنا کہ یہ دفع جامع علت ہے دلیل پر موقوف ہے اور دلیل سے علت دو طور پر ثابت ہوتی ہے ان میں سے ایک طور تو ایسا ہے کہ جس سے صحیح طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ دفع جامع علت ہے اور دوسرے اس کی صحت کا تو ہم پیدا ہو جاتا ہے حنفیہ کے نزدیک علت کا ثبوت اور شناخت اسو زیل سے ہوتی ہے جس کی تصریح موافقیوں میں کرتے ہیں۔

١٤ ثم انما يعرف كون المعنى علة بالكتاب وبالسنة وبالاجماع وبالاتجاه وبالاستنباط
٢ فمثال العلة المعلومة بالكتاب كثرة الطواف فانها جعلت علة لسقوط المخرج
في الاستيذان في قوله تعالى لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ
عَلَىٰ بَعْضٍ ٣ ثم اسقط رسول الله عليه السلام اخرج نجاسة سور المهرية بحكم
هذه العلة فقال عليه السلام المهرية ليست بنجاسة فانها من الطوافين عليكم
والطوافات ٤ فمقاس اصحابنا جميع ما يسكن في البيوت كالغارة والحية على
المهرية بعلة الطواف ٥ وكذلك قوله تعالى يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ
الْعُسْرَ بين الشرع ان الافطار للمريض والمسافر لتيسير الامر عليهم لينتمكون من
تحقيق ما يترجح في نظرهم من الاتيان بوظيفة الوقت او تاخيره الى ايام الاخر
٦ وباعتبار هذا المعنى قلل ابو حنيفة المسافر اذا نوى في ايام رمضان واجبا
اخر يقع عن واجب آخر لانه لما ثبت له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه
وهو الافطار فلان يثبت له ذلك بما يرجع الى المصالح دينيه وهو اخراج النفس عن
عهدة الوجوب اولى ٧ ومثال العلة المعلومة بالسنة في قوله عليه السلام
ليس الوضوء على من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا انما الوضوء على من نام
مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله جعل استرخاء المفاصل علة فيتعدى الحكم هذه

العلة الى التوم مستندا او متكئا الى شىء لواثريل عند لسقط-

مثلاً: یعنی کسی معنی کا علت ہو نہ کتاب اللہ سے معلوم ہوتا ہے یا سنت سے یا اجماع و استنباط سے فقہاء مثلاً کتاب اللہ میں کثرت طواف یعنی زیادہ آمد و رفت گھر میں آنے کی اجازت لینے کے موقع پر سقوط ہرج کی علت بتلایا ہے چنانچہ قرآن کی آیت کا مطلب یہ ہے کہ ان پردے کے دفتوں کے سوا جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے نہ تو بے اذن لوگوں اور غلاموں کو آنے دینے میں تم پر کچھ گناہ نہ ہے اذن چلے آنے میں ان پر کچھ گناہ کیونکہ وہ اکثر تمہارے پاس آنے جاتے رہتے ہیں اور تم میں سے بعض کو بعض کے پاس آنے جانے کی ضرورت ملے گی رہتی ہے اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں غلاموں اور نابالغ لوگوں کے واسطے اجازت لے کر گھروں میں داخل ہونے کی تکلیف کے ساقط ہونے کی علت ان کے کثرت کے ساتھ آتے جاتے رہنے کو قرار دیا ہے کیونکہ بار بار اذن مانگنے میں لوگوں کو بڑی تکلیف ہوتی۔

مثلاً: پھر نبی علیہ السلام نے اسی علت کی بناء پر ملی کے جھوٹے کی نجاست کی تکلیف کو ساقط کر دیا ہے اور فرمایا کہ ملی پلید نہیں کیونکہ وہ کثرت سے تمہارے گھروں میں آتی جاتی ہے۔ مثلاً: پھر ہمارے علماء نے اسی علت کی وجہ کی سے ان حضرات الارض کے جھوٹے کو ملی کے جھوٹے پر قیاس کیا ہے جو مکانات میں رہتے ہیں جیسے چوہا اور سانپ۔

مثلاً: سانپ بچھو وغیرہ مکان کے رہنے والوں کے جھوٹے کی نجاست کے ساقط ہونے پر ملی کے جھوٹے کی نجاست کا ساقط ہونا دلالت کرتا ہے پھر مصنف نے یہ کیوں کہا کہ علمائے حنفیہ نے ان حضرات الارض کے جھوٹے کو ملی کے جھوٹے پر قیاس فرمایا ہے صولاً: یہ بات قیاس سے جوہر علت منطوقہ کے ثابت ہے اور مورد قیاس ہے اگرچہ میں حیرت المعنی دلالت ہے۔

مثلاً: دوسری مثال اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اللہ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ کرتا ہے مشکل میں ڈالنے کا ارادہ نہیں کرتا میں شرع نے بیان کر دیا کہ رمضان کے روزے کو انظار کرنا آسانی کی غرض سے ہے تاکہ وہ موقع پائیں اور معلوم کریں کہ وظیفہ وقتی پر عمل کرتا یعنی روزہ رکھنا بہتر ہے یا دوسرے وقت قضا کرنا مناسب سمجھتا ہے مثلاً: باعتبار اسی معنی کے امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ اگر مسافر رمضان کے مہینے میں کسی دوسرے واجب کی نیت کر کے روزہ رکھ لے تو یہ نیت صحیح ہوگی کیونکہ جب اس کے لئے باعتبار مصالح بدن کے رخصت ہے اس بات کی کہ اگر تکلیف معلوم ہو تو روزہ نہ رکھے پس مصلحت دینی کے واسطے اجازت ملنا بدرجہ اولیٰ بہتر ہوگا مصلحت دینی یہ ہے کہ ایک واجب اس کے ذمے سے ادا ہو جائے گا اور صاحبین یہ کہتے ہیں کہ مسافر کی یہ نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ روزہ ماہ رمضان جیسا کہ بسبب چاند دیکھنے کے تقیم کے حق میں لازم ہوتا ہے ویسا ہی مسافر کے حق میں بھی اور مسافر کو جو روزے کے انظار کی رخصت دی گئی ہے وہ اس کی آسائش و آرام کے لئے دی گئی ہے وہ اس کی اور جب کہ اس نے اس اجازت سے فائدہ نہ اٹھایا تو اب وہ منہج ہو کر حکم اصل کی طرف رجوع کر جائے گا مثلاً: وہ علت جو حدیث سے معلوم ہوتی ہے اس کی مثال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں ہے وضو اس شخص پر جو نیام کی حالت میں سو گیا ہو یا بیٹھا ہو یا کھڑا یا سجدے میں سو گیا ہو سوا اس کے نہیں کہ وضو اس پر ہے جو مضطجع سو گیا ہو کیونکہ جب کوئی اس طرح سو جائے تو اس کے جوڑے سست ہو جاتے ہیں۔ اضطجاع کروٹ سے یا چیت سونے کو کہتے ہیں آنحضرت نے جوڑوں کے سست ہونے کو علت قرار دیا ہے پس حکم اس علت کی وجہ سے استناد راہ کا کی طرف بھی متعدی ہوگا استناد اس طرح پر سونے کو کہتے ہیں کہ سر پناہ دونوں زانوؤں پر رکھے یا دونوں ہاتھوں پر رکھے یا ایک چوڑے پر سوتا ہو اس طرح کہ مقعد اس کی زمین سے جدا ہو اور انکا اسے کہتے ہیں کہ سونا کسی چیز پر تلخ کر کے کہ اگر وہ ہشالی مبادے تو سونے والا گر پڑے پس جس طرح کروٹ سے اور بیت سونے سے جوڑے سست

ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح ان دونوں صورتوں کے ساتھ سونے سے بھی جوڑ سست ہو جانے ہیں تو جلیا کہ اس صورت میں وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ایب ہی ان دونوں صورتوں میں بھی ٹوٹ جلتے گا غرض کہ ان دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹنے کی علت کا ثبوت سنت سے ہوتا ہے۔

اع وكذلك يتعدى الحكم بهذه العلة الى الاعضاء ع والسكس ع وكذلك قوله عليه السلام توضئ وصلی وان قطرا دم على الحصر قطرا فان دم عرق انفجر جعل انفجار الدم علة فتعدى الحكم بهذه العلة الى الفصد والحجامة ع ومثال العلة المعلومة بالاجماع فيما قلنا الصغرة لولاية الاب في حق الصغير فيثبت الحكم في حق الصغيرة لوجود العلة هـ والبلوغ عن عقل علة لنزول ولاية الاب في حق الغلام فيتعدى الحكم الى الجارية بهذه العلة۔ ع وانفجار الدم علة لانتقاض الطهارة في حق المستحاضة ع فيتعدى الحكم الى غيرها لوجود العلة ع ثم بعد ذلك نقول ع القياس على نوعين احدهما ان يكون الحكم المعدى من نوع الحكم الثابت في الاصل

شع ۱۔ اسی طرح یہ حکم اسی علت کی وجہ سے متعدی ہوگا نمازی کے لیے ہوش ہو جانے کی طرف الیہ ہوشی یہ ہے کہ جب قلب راعنا میں کوئی آفت پیدا ہو جاتی ہے تو قوائے مدرکہ و قوائے محرکہ معطل ہو جاتے ہیں کیونکہ قوائے مدرکہ یعنی حواس ظاہریہ باطنیہ کا اکثر تعلق دماغ سے ہے اور قوائے محرکہ کا جو اعنا کو حرکت دیتے ہیں اور ان کو کھینچتے اور پھیلانے ہیں اکثر تعلق دل سے ہے اور جب ان دونوں میں کوئی آفت آجاتی ہے تو یہ قوی اپنے افعال صادر نہیں کر سکتے اور یہی بیہوشی کہلاتی ہے جسے عربی میں اغما کہتے ہیں اور یہ مضطبع کی نیند سے بڑھ کر ہے اسی لئے اس سے بدرجہ اولیٰ وضو ٹوٹ جائے گا۔ شع ۲ اسی طرح یہ حکم اسی علت کی وجہ سے متعدی ہوگا نمازی کے نشے میں بے خبر ہو جانے کی طرف کیونکہ یہ حالت بھی مضطبع کی عیند سے بڑھ کر ہے شع ۳ اسی طرح رسول خدا کا ایک صحابیہ متقاضہ کو یہ حکم دینا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ نرن بورئے پر چپکے کیونکہ وہ خون رگ کا ہے جو بہ نکلا ہے غرض کہ اس میں اعظرت نے رگ سے خون جاری ہونے کو جدید وضو کرنے کی علت قرار دیا ہے تو یہی حکم بسبب اسی علت کے فصد سے خون کے نکلنے اور پھنکھنوں کے نکلنے سے خون کے نکلنے میں جاری ہوگا۔ شع ۴ مثال اس علت کی جو اجماع سے علوم ہو وہ ہے جو عدائے خفیہ نے کہا ہے کہ نابالغ ہونا حق نابالغ میں ولایت پدر کی دلیل ہے اور ثابت ہوگا یہی حکم حق نابالغ میں بوم پائے جانے علت کے کیونکہ مغیرہ لڑکا اور مغیرہ لڑکی دونوں اپنے کاموں کے پورا کرنے سے عاجز ہیں اس لئے کہ ان کے کاموں کے پورا کرنے کے لئے ولی کا مقرر ہونا ضروریہ مطلب یہ ہے کہ نابالغ ہونے کی وجہ سے باپ کو مال کی ولایت نابالغ کے حق میں حاصل ہوتی ہے تو اسی علت کی وجہ سے ولایت نکاح کا حکم قیاس کے ساتھ نابالغ لڑکی کے حق میں ثابت ہوگا شع ۵ اور

بالغ ہونا عقل کے ساتھ پسر کے حق میں ولایت پدر کے زائل ہونے کی علت ہے پس متعدی ہوگا یہی حکم دختر میں اسی علت کے پائے جانے سے یعنی لڑکے کا عقل کے مرتبے کو پہنچ جانا علت ہے اس بات کی کہ اس پر سے اب باپ کی ولایت اٹھ گئی تو جب کوئی لڑکی بالغ ہو جائے گی تو اس پر بھی باپ کی ولایت نکاح کے متعلق باقی نہ رہے گی ثنوں اور خون کا بہنا علت ہے وضو کے ٹوٹ جانے کی مستحاضہ کے حق میں کیونکہ روایت کی بخاری و مسلم نے حضرت عائشہ سے کہ انہوں نے فرمایا کہ ابی جہش کی بیٹی فاطمہ حضرت کی خدمت میں آئیں اور عرض کی کہ میں مستحاضہ ہوتی ہوں اور کسی طرح پاک نہیں ہوتی ہوں کیا میں نماز کو چھوڑ دوں حضرت نے فرمایا نہیں اور یہ ایک رگ ہے جین نہیں پس جب کہ جین آوے تو نماز کو چھوڑ دے اور جب جین کے دن ختم ہو جائیں تو قرآن سے آپ کہ خون سے دھو اور نماز پڑھو اور وضو نہ کرنا رکے لئے جب اس کا وقت آئے دیکھو حضرت نے خون کے نکلنے سے متحاضہ کو وضو کا حکم دیا اس سے معلوم ہوا کہ اس کے حق میں خون کا نکلنا وضو کا توڑنے والا ہے ثنوں سے یہی حکم وضو کے ٹوٹنے کا اسی علت سے دوسرے مواقع میں جاری ہوگا۔ ثنوں جب معصفت علت کی تینوں قسموں کو جو کہ اللہ اور سنت رسول اللہ اور اجماع سے معلوم ہوتی ہیں بیان کر چکے تو یہ بیان کرتے کئے کہ فرع کا حکم یا تو اصل کے حکم کی فرع سے ہوتا ہے یا جنس سے حالانکہ مرتبہ بیان تھا کہ اس علت کو بیان کرتے کہ جہاں اجتہاد و استنباط سے معلوم ہوتی ہے ثنوں یعنی قیاس و دقہم پہلے ایک ان دونوں میں سے وہ ہے کہ حکم معدی اس حکم کی فرع سے ہے جو اصل میں ثابت ہے اور نوع میں افتاد سے یہ مراد ہے کہ فرع کا حکم عین وہی حکم ہو جو اصل کا حکم ہے لیکن محل کی رو سے تغایر ہو جیسا کہ نکاح کی ولایت لڑکی اور لڑکا دونوں پر باپ کو حاصل ہوتی ہے اسلئے بی کا جھوٹا اور مکان میں رہنے والے حشرات الارض کا جھوٹا پاک ہے اسی طرح بلوغ کے بعد باپ کی ولایت نکاح لڑکی اور لڑکا دونوں پر سے زائل ہو جاتی ہے اور اصل مسئلہ اس طرح سے کہ لڑکی پر ولایت نکاح کا باپ کو حاصل ہونا شافعی کے نزدیک بکارت کی وجہ سے ہے پس اگر بالغ بھی بکرہ ہوگی تو اس پر باپ کو ولایت نکاح کا حق پہنچے گا اور اگر کتنی ہی چھوٹی لڑکی ہو مگر وہ ثیبہ ہوگئی تو باپ کو اس پر حق ولایت نہیں اور ابو حنیفہ کے نزدیک ولایت کے حصول کا سبب صغر ہے اس لئے اگر بالغ لڑکی بکرہ ہو تو اس پر باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل نہیں اور اگر لڑکی ثیبہ ہو مگر صغیر ہو تو اس پر باپ کو حق ولایت بالضرور حاصل ہے تینوں مسئلوں میں جو اصل کا حکم ہے وہی فرع کا ہے مثلاً صغیر پسر پر باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل ہونا اصل ہے اور صغیر دختر پر بھی حق ملتا فرع ہے لڑکا اور لڑکی ہونے کی وجہ سے محلوں میں فرق ہے اسی طرح ملی کا جھوٹا بوجہ ضرورت آمدورفت کے پاک قرار دیا گیا ہے اور یہ اصل مسئلہ ہے تو فرع میں بھی اسی ضرورت سے سانپ اور چوہے کا جھوٹا پاک قرار پایا ہے اور حکم دونوں جگہ متد ہے صرف محلوں کے اعتبار سے فرق ہے حال تیسرے مسئلے میں ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ پسر جب بالغ ہو جاتا ہے تو اس پر سے باپ کی ولایت اٹھ جاتی ہے فرع یہ ہے کہ اسی وجہ سے دختر جب بالغ ہو پہنچ جاتی ہے تو اس پر سے بھی باپ کی ولایت اٹھ جائے گی دونوں جگہ حکم متحد ہے اور محل مختلف ہیں۔

اع والثانی ان یکون من جنسہ ۲ مثال الاتحاد فی النوع ما قلنا ان الصغر
علة لولاية الانکاح فی حق الغلام فثبت ولاية الانکاح فی حق الجارية لوجود

العلۃ فیہا ۳ و بہ یثبت الحکم فی الشب الصغیرۃ ۴ و كذلك قلنا الطواف علة
سقوط نجاسة السور فی سور المہرۃ فیتعدی الحکم الی سور سواکن البیوت لوجود
العلۃ ۵ و بلوغ الغلام عن عقل علة نزال ولاية الانکاح فیزول الولاية عن
الجارية بحکم هذه العلة ۶ و مثال الاتحاد فی الجنس ما یتقال کثرة الطواف
علة سقوط حرج الاستیذان فی حق ما ملک ايماننا فیسقط حرج نجاسة السور
بهذه العلة فان هذا الحرج من جنس ذلک الحرج لا من نوعه ۷ و كذلك
الصغر علة ولاية التصرف للاب فی المال فیثبت ولاية التصرف فی النفس
بحکم هذه العلة ۸ و ان بلوغ الجارية عن عقل علة زوال ولاية الاب
فی المال فیزول ولايته فی حق النفس بهذه العلة ۹ ثم لا بد فی هذا النوع
من القیاس من تجنیس العلة ۱۰ بان نقول انما یثبت ولاية الاب فی مال القفیر
لانها عاجزة عن التصرف بنفسها فان ثبت الشرع ولاية الاب کیلا یتعطل
مصالحتها المتعلقة بذلک وقد عجزت عن التصرف فی نفسها فوجب القول
بولاية الاب علیها

مش ۱۰ در دوسری قسم یہ ہے کہ فرس کا حکم اصل کے حکم کی جنس سے ہو اور جنس میں متحد ہونے سے یہ مراد ہے کہ دو حکم
ایک وصف میں مشترک ہوں اور دوسرے وصف میں مختلف ہوں اور جنس جتنی قریب ہوتی ہے قیاس اتنا ہی قوی ہوتا ہے
اور قریب ہونے سے یہ مراد ہے کہ جنس کا اعتبار شرع نے حکم کی جنس میں کیا ہے اس کے اور نوع وصف کے درمیان میں واسطہ نہیں ہوتا اور بعید
وہ ہے کہ ایک واسطہ یا ایک سے زیادہ واسطے ہوتے ہوں نوع میں متحد ہونے کی مثال شش ۱۱ فرع میں متحد ہونے کی مثال
یہ ہے کہ جیسے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ عدم بلوغ حق فرزند میں نکاح کر دینے کی علت ہے اسی علت سے دختر کے حق میں نکاح
کر دینے کی ولایت ثابت ہوگی شش ۱۲ اسی سبب سے شیعہ صنفیوں حق ولایت نکاح ثابت ہوگا اور یہ خلاف ہے شافعی کے وہ کہتے ہیں کہ
شیعہ کنتی جی صنفیہ ہو پھر اس پر باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل نہیں ہوتا عورت جب تک باکرہ ہوتی ہے صغیرہ ہو یا بالغہ اس
وقت تک اس پر ولایت نکاح کا حق قائم رہتا ہے پس مصنف نے شافعی کے قول کے رد کیلئے ایسا لکھا ہے شش ۱۳ اسی طرح علت
حنفیہ نے فرمایا کہ بار بار آنا جانا علت ہے بی کے چھوٹے سے نجاست کے دور ہونے کی اور اس سے یہ حکم متعدی ہوگا گھر میں دوسرے
رہنے والے حشرات کے چھوٹے کی طرف پس بی کا بار بار آنا جانا علت ہے بی کے چھوٹے سے نجاست کے ساقط ہونے
کی اور مکان میں دوسرے رہنے والے حشرات کے چھوٹے سے نجاست کے ... ساقط ہونے کی قوی سے ہے کیونکہ دفن

سقوط متمم میں۔ شق ۴ پسر کا بالغ عاقل ہونا علت ہے ولایت نکاح کے زائل کر دینے کی اور اسی سے دختر کی ولایت بھی باقی نہیں رہے گی اور ظاہر ہے کہ دختر کی ولایت کا باقی نہ رہنا پسر کی ولایت کے باقی نہ رہنے کی فرع سے ہے کیونکہ دونوں ایک ہیں شق ۵ جن میں اتھاؤ کی مثال وہ ہے جو کہتے ہیں کہ کثرت سے آنا جانا اذن لینے کے مزاج کے دور ہونے کی علت ہے غلاموں کے حق میں اسی علت سے بچی کے بچہ طے کی نجاست کا مزاج ساڈھ ہوگا کیونکہ یہ مزاج پہلے حزن کی جنس سے ہے اس کی فرع سے نہیں کیونکہ یہ دونوں امر غیر ہیں لیکن دونوں جنس واحد کے تلے داخل ہیں جو ضرورت ہے پس شرعاً نے دونوں جگہ ضرورت کا اعتبار کیا ہے شق ۶ اسی طرح جب نابالغ ہونا علت تصرف ہے ولایت پدر کی پسر کے مال میں تو ثابت ہوئی ولایت تصرف کی نفس پسر میں اسی علت کی وجہ سے کہ نابالغی ہے اور یہ پچھلی ولایت کی جنس سے ہے نہ اس کی فرع سے کیونکہ نفس کی ولایت غیر ہے مال کی ولایت سے شق ۷ اور بلاشبہ دختر کا بالغ عاقل ہونا حق مال میں زوال ولایت پدر کی علت ہے تو اس کی ولایت اسی علت کی وجہ سے نفس ختم نہیں ہوئے نہ ہے گی کیونکہ دونوں جگہ بزرگ زوال ولایت کی علت ہے اور ظاہر ہے کہ نفس پسر سے باپ کی ولایت کا زائل ہو جانا بوجہ بالغ ہوجانے کے دختر کے مال پر سے اسی علت کی وجہ سے باپ کی ولایت کئے زائل ہو جانے کی فرع سے نہیں ہے کیونکہ مال پر سے ولایت کا اٹھ جانا نفس پر سے ولایت کے اٹھ جانے کا عین نہیں ہے البتہ جنس دونوں کی ایک ہے شق ۸ پھر اس قسم کے قیاس میں کہ جس میں جنس متحد ہو تجنیس علت کی ضرورت ہے یعنی علت جنس عام ہوشماں ہو منعموم اور بیز منعموم کا اثر کرے مثلاً جب کہ ہم نے یہ کہا کہ صغیر سن دختر کے مال میں جو حق ولایت کا باپ کو حاصل ہے یہ اس لئے کہ صغیر عاجز ہے تصرف کرنے سے، صغیر کا تصرف کرنے سے عاجز ہونا عام ہے مال اور نفس دونوں کو شامل ہے کیونکہ جس طرح وہ مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے اسی طرح اپنے نفس میں تصرف کرنے سے عاجز ہوگی پس جس طرح باپ کو صغیر سن بچی کے مال پر ولایت پہنچتی ہے اسی طرح اس کے نفس پر بھی پہنچے گی معنف نے اسی بات کو یوں بیان کیا ہے شق ۹ مثلاً ہم کہیں کہ باپ کی ولایت دختر صغیر کے مال میں اس واسطے ثابت ہے کہ وہ عاجز ہے خود تصرف کرنے سے پس شرعاً نے باپ کی ولایت کو ثابت کر دیا تاکہ جو معاملات صغیر کے مال کے متعلق ہیں وہ ہاتھ سے نہ جاتی رہیں کیونکہ وہ خود تصرف کرنے سے عاجز ہے لہذا باپ کی ولایت اس پر واجب ہوئی اور یہ ولایت جس طرح باپ کو مال پر حاصل ہوگی اسی طرح ذات پر ثابت ہوگی کیونکہ وہ اولاد پر ہے حد شغف رکھتا ہے اور اس کی رائے اور تدبیر معقول ہوتی ہے۔

اع و علی هذا نظا ۲۷ وحكم القياس الاول ان لا يبطل بالفرق لان الاصل مع الفرق لما اتحد في العلة وجب اتحادهما في الحكم ۳ وان اختلفا في غير هذه العلة ۴ وحكم القياس الثاني فساد بساغة التجنيس والفرق الخاص وهو بيان ان تاثير الصغر في ولاية التصرف في المال فوق تاثيره في ولاية التصرف في النفس ۵ وبيان القسم الثالث ۶ وهو القياس بعله مستنبطة بالرائع والاجتهاد ظاهر ۷ وتحقيق ذلك اذا وجدنا وصفا مناسبا للحكم وهو بحال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر اليه وقد اقترن به الحكم في موضع

الاجماع یضاف الحکم الیہ للمناسبة مع لابتہادۃ الشرع بکونہ علت۔

شیعہ مجتہدین علت کے نظائر اسی قسم سے ہیں۔ شیعیان اور حکم قیاس اول کامیں میں علت وہی ہو جو اصل میں موجود ہے یہ ہے کہ اگر اصل و فرع کے درمیان کسی اور علت کے سبب فرق پایا جائے تو وہ باطل نہیں ہوگا کیونکہ جب اصل کا فرع کے حملہ علت میں اتحاد ہو گیا تو حکم میں بھی اتحاد درمیگا شیعیان کو اس علت کے سوا دوسری علت میں افتراق ہر جائے بیان فرق کا یہ ہے کہ شیعہ معتزلی یہ کہے کہ پسر صغیر پر ولایت حاصل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دخر مغیرہ شیبہ پر بھی ولایت حاصل ہو جائے اس لئے کہ شیبہ کو خود اپنی ذات سے تعریف کرنے کی قدرت حاصل ہوتی ہے بوجہ اس بات کے کہ جیسا اس میں نہیں رہتی تو اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ نایانغ لڑکے پر جو عز کی وجہ سے باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور اس وجہ سے صغیر لڑکی پر بھی اس کو ولایت حاصل ہوتی ہے اس بات کو یہ امر مضرب نہیں کہ شیبہ لڑکی کے شیبہ ہونے سے اس پر ولایت نہ رہے کیونکہ فرع کا حکم اصل کے حکم کے ساتھ تو متحد ہی ہے گو ایک خاص وصف کی وجہ سے دونوں میں فرق پایا جاتا ہے شیعہ دوسری قسم کے قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ بسبب ممانعت مجتہدین اور فرق خاص کے درمیان اصل و فرع کے پیدا ہونے کے باطل ہو جائے گا مثلاً کہیں کہ صغیر سنی کو جتنی تاثیر مال کے اندر تعریف ولایت کی حاصل ہے نفس کے ادب پر ولایت حاصل ہونے کے واسطے اتنی تاثیر حاصل نہیں کیونکہ مال میں تعریف کی ضرورت اکثر اوقات پیش آتی ہے نفس میں اس قدر پیش نہیں آتی پھر لڑکی اس تابعی نہیں ہوتی کہ اپنے مالی معاملات کو سنبھال لے اور ایسے معاملات رک نہیں سکتے اور ایسی ضرورت نمود اس کی ذات میں نہیں ہوتی کیونکہ ممکن ہے کہ اس کی شہرت مٹ جائے اور اس کو نکاح کی ضرورت پیش نہ آئے مگر مالی کام عموماً نہیں مٹ سکتے تو وہ برابر پیش آتے رہتے ہیں۔ پس یہاں فرق بھی ہے اور مجتہدین علت کی ممانعت بھی ہے یعنی علت کا عام ہونا اور شامل ہونا اصل اور فرع کو ممنوع ہے شیعیان معصوم نے جو قیاس کی تیسری قسم کا ذکر چھوڑ دیا تھا اب اسے شروع کرتے ہیں پہلی قسم قیاس کی وہ ہے جس کی علت پر نفس سے دلیل ہو یعنی وصف اس کا کتاب و سنت سے معلوم ہو اور دوسری قسم وہ ہے جس کی علت پر اجماع دلیل ہو یعنی اس کا وصف اجماع سے معلوم ہو اور یہ تیسری قسم ان دونوں قسموں کے مقابل ہے اس میں علت رائے اور اجتہاد سے پیدا ہوتی ہے جب کہ معصوم کہتے ہیں شیعیان یعنی تیسری قسم کے قیاس کا بیان جس میں علت رائے اور اجتہاد سے پیدا ہونا ہر ہے شیعیان تحقیقی اس کی اس طرح ہے کہ جب پایا ہم نے ایسا وصف جو حکم کے مناسب ہے اور وہ وصف اس حالت میں ہے کہ وہاں جب کرتا ہے ثبوت حکم کو اور اس کو چاہتا ہے اور موقع اجماع پر حکم اس کے ساتھ مقتضی ہوا ہے حکم اس طرف منسوب ہے بوجہ مناسبت مابین حکم اور وصف کے یا بوجہ مناسبت مقیس اور مقیاس علیہ کے۔ مناسبت کی تعریف یہ ہے کہ وصف کا اس حیثیت کے ساتھ ہونا کہ حکم کا ترتیب اس پر یا تو حصول مقصد کے لئے ہو یا دفع مضرت کے لئے۔ امام غزالی نے کہا ہے کہ نہ سب چار قسم پر ہے ایک تو یہ کہ ملائم ہوا اور اس کے لئے اصل معین بھی موجود ہو یعنی قوانین شرع کے مطابق ہو اور ہر قسم کے منافق سے سالم ہو یا یہ منسوب و لاحقاً مقبول ہے دوسرا وہ مناسب کہ نہ ملائم ہو اور نہ اس کے لئے اصل معین موجود ہو یعنی شہادت شرع کے ایسا مناسب قطعاً نامقبول ہے تیسرا وہ مناسب ہے کہ اس کے لئے اصل معین تو موجود ہو لیکن ملائم نہ ہو پس یہی محل اجتہاد میں ہے جو تقادہ مناسب ہے کہ ملائم تو ہو مگر اس کے لئے اصل معین موجود نہ ہو اس کو استدلال مرسل کہتے ہیں اور یہ بھی محل اجتہاد میں ہے شیعیان نہ بوجہ شہادت شرعی کے کیونکہ شرع میں اس وصف کے علت ہونے کی تصریح نہیں مثلاً جس وقت ہم صغیر سنی لڑکی میں نکاح کی ولایت حاصل ہونے کی علت صغیر کو مناسبت کی وجہ سے قرار دیں کیونکہ صغیر کے حق میں نکاح کی ولایت صرف اس لئے مشروع

ہوئی ہے کہ وہ اس کام کو سرانجام دینے سے بوجہ صغر کے عاجز ہے اور یا وجہ اس عاجزی کے دفع کلاہ کی محتاج ہے اور صغر سے عاجزی پیدا ہوتی ہے تو یہ تخیل پر بوجہ ایسے وصف کے ہوگی جو حکم کے ساتھ ملائم ہے اور اس وصف کا اثر اجتماع کے مرتعہ پر پڑا ہو ہے اور وہ یہ کہ مالی پر صغیر کے باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے کیونکہ یہ امر اجتماع سے ثبوت کو پہنچا ہے اور بغیر اس کے وصف پر عمل واجب نہیں ہو سکتا جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ملائم کے ساتھ عمل واجب ہے ان کے دو فرقے ہیں ایک فرقہ کا مذہب قریہ ہے کہ ملائم کے ساتھ عمل کرتا اس وقت واجب ہے کہ قوانین شرع کے ساتھ جب ملائم کا مقابہ کیا جائے تو ان کے مطابق ہو کسی طرح کا منافقہ اس پر وارد نہ ہو سکے مثلاً اس کی یہ ہے کہ کوئی کہے کہ گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں اس لئے گھوڑوں میں بھی واجب نہ ہوگی کیونکہ قوانین شرع نے نرد مادہ میں مساوات قرار دی ہے کیونکہ ملائم گواہ کی طرح ہے اور قوانین شرع سے اس کا مقابہ کرنا بمنزلہ تزک کے ہے جس سے اس کی عدالت معلوم ہو جاتی ہے اور ملائم کی جانچ کے لئے صرف دو قاعدوں سے مقابہ کرنا کافی دوانی ہے اور دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ اصول شرع سے مقابہ کرنا ضرور نہیں بلکہ ملائم کے ساتھ عمل کرنے کے لئے صرف اس قدر کافی ہے کہ دل میں یہ خیال پیدا ہو جائے کہ یہ وصف جامع اس حکم کی علت ہے پس دل میں یہ تخیل پیدا ہو جانا اس کی علت کی صحت کے لئے کافی ہے اور اس تخیل قلبی کو اخلاہ کہتے ہیں اور نام اس کا تحزیج المناط ہے اخلاہ شافعیہ اور حنا بلہ اور مالکیہ کے نزدیک بھی وجہ ہے کیونکہ اس سے عدلت کا ظن حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ حکم اور وصف میں اس سے ایک قسم کی مناسبت صالحہ ظاہر ہو جاتی ہے اس طرح کہ وہ وصف منعقد یا ترفع کا جذب کرنے والا ہوتا ہے یا معصرت کا دفع کرنے والا خفیہ اخلاہ کو نہیں مانتے کیونکہ خیال کا واقع ہونا محض ظن ہے اور ظن سے حق ثابت نہیں ہوتا اگر کوئی یہ کہے کہ اخلاہ ظن کا فائدہ بخشا ہے۔ اور عمل میں شرعاً ظن معتبر ہے جیسے خبر واحد و قیاس تو یہچہ اخلاہ کا اعتبار کیوں نہیں تو جواب اس کا یہ ہے کہ عمل میں وہ ظن معتبر ہے جس کے اعتبار پر دلیل قطعی قائم ہو نہ مطلق ظن اور یہاں ایسا نہیں پایا جاتا علاوہ اس کے خیال امر باطنی ہے جس پر خیر شخص کو قوت حاصل نہیں ہوتا پس یہ ایسی دلیل نہیں ہو سکتا کہ دوسرے پر لازم آتی ہو۔

اع وظیہ اذا مر اينا شخصما اعطى فقيرا درهما غلب على الظن ان الاعطاء دفع
حاجة الفقير وتحصيل مصالح الثواب مع اذا عرف هذا فنقول اذا راينا وصفا
مناسبا للحكم وقد اقترن به الحكم في موضع الاجماع يغلب الظن باضافة الحكم
الى ذلك الوصف وغلبة الظن في الشرع ترجب العمل عند انعدام ما فوقها من
الدليل بمنزلة المسافر اذا غلب على ظنه ان يقر به ما و لم يحزل التيمم مع
وعلى هذا مسائل البحري مع وحكم هذا القياس ان يبطل بالفرق المناسب
لان عنده يوجد مناسب سواه في صورة الحكم مع فلا يبقى الظن باضافة
الحكم اليه فلا يثبت الحكم به لانها كان بناء على غلبة الظن وقد بطل ذلك
بالفرق مع وعلى هذا مع كان العمل بالنوع الاول بمنزلة الحكم بالشهادة

بعد تزکیۃ الشاہد و تعدیلہ +

ثنیۃ اول نظر اس کی یوں ہے کہ ہم نے کسی شخص کو دیکھا کہ اس نے فقیر کو روپیہ دیا تو اس دینے سے ظن غالب ہو گیا کہ فقیر کی ضرورت دور کرنے کے واسطے اور معمولی ثواب کی نیت سے دیا ہے حنفیہ کے نزدیک وہ قیاس فاسد ہے جس کی بنا معنی رعایت مصالح و مفاسد پر ہو قیاس میں فرع کا اندازہ اصل کے ساتھ حکم اور علت میں ہوتا ہے یہ الہی اصل پر موقوف ہوتا ہے جس پر کتاب و سنت مقدم ہو تو پھر صرف رعایت مصالح و مفاسد سے قیاس کو ترک کرنا ہو سکتا ہے یاد رکھو کہ مناسبت کے لئے یہ ضرور ہے کہ علیٰ شرعیہ کے مطابق ہو یعنی مجتہد کی عدت موافق ہو اس عدت کے ساتھ جس کا استنباط نبی علیہ السلام اور صحابہ اور تابعین نے کیا ہے اس کو اصطلاح میں طاعت کہتے ہیں جیسے حنفیہ کے نزدیک ولایت نکاح کی عدت صغیر ہے چونکہ صغیر لڑکی اپنی معاش و معاد کے کاموں میں تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لئے حنفیہ نے صغیر ہی کو ولایت نکاح کی عدت بھی گردانا ہے پس صغیر ولایت نکاح کے ثبوت کی عدت ہے بوجہ ضرورت مجر کے اور یہ امر تعلیل رسول کے موافق ہے کیونکہ آنحضرت نے بنی کا جھوٹا پاک قرار دیا اور اس کے پاک ہونے کی علت یہ بیان کی کہ وہ آدمیوں میں پھرنے والوں میں سے ہے پس جیسے ضرورت مجر کی وجہ سے ولایت کی علت منحصر ہے ایسے ہی بی بی کے آدمیوں میں پھرنے کی ضرورت اس کے جھوٹے پاک ہونے کی علت ہے اگرچہ پہلے مسئلے میں علت مجر سے اور دوسرے میں آدمیوں میں پھرنے اور یہ دونوں امر غیر ہیں لیکن دونوں جنس واحد کے تعلق داخل ہیں جو ضرورت ہے اور حکم ایک میں تو ولایت سے اور دوسرے میں طہارت جو دونوں مختلف ہیں لیکن یہ بھی جنس واحد کے تعلق مندرج ہیں اور وہ حکم ہے جس سے ضرورت مندرج ہوتی ہے خلاصہ یہ ہے کہ شرع نے دونوں جگہ ضرورت کا اعتبار کیا ہے ثنیۃ دوم جب یہ نظیر معلوم ہو گئی تو ہم کہتے کہ جب ہم نے کسی وصف کو حکم کے مناسب دیکھا اور موقع اجماع پر حکم اس وصف کے ہمراہ مقرر ہو ہے تو حکم کو اس وصف کی طرف منسوب کرنے کا ظن غالب ہو جائے گا اور غالب ظن شرع میں عمل کو واجب کرتا ہے جب کہ اس کے اوپر اس سے قوی دلیل نہ پائی جائے مثلاً جب مسافر کے گمان غالب میں پانی اس کے نزدیک موجود ہو تو اس کو تیمم کرنا سزاوارت نہیں۔ ثنیۃ سوم اسی قبیل سے تھری کے مسائل ہیں یعنی وہ مسئلے جن میں شرع سے اٹکل کرنے اور غالب ظن پر عمل کرنے کا حکم ہے چنانچہ آنحضرت نے اپنی امت سے کہا ہے کہ جب اندھیری رات میں ممت قیدان پر ختبہ ہو جائے تو اٹکل کرنا واجب ہے اور بعد برائیکل حکم دے ادھر کو نماز پڑھے پس یہ وہ حکم ہے کہ شرع نے اٹکل پر موقوف رکھا ہے۔ ثنیۃ چار حکم اس قیاس کا یہ ہے کہ باطل ہو جاتا ہے بسبب فرق پائے جانے کے اصل و فرع میں وصف مناسب کی وجہ سے کیونکہ اصل و فرع میں فرق پائے جانے کی وجہ سے ...

... سے وصف مناسب پہلے وصف سے بر صورت حکم میں پایا جائے گا مثال اس کی یہ ہے کہ امام شافعی کہتے ہیں کہ بچے پر بھی زکوٰۃ واجب ہے جس طرح بالغ پر واجب ہے اور جامع دونوں میں فقیر کی حاجت کا دور کرتا ہے پس معترض اس پر یہ اعتراض کرے گا کہ اصل و فرع میں با اعتبار مناسب کے فرق ہے کیونکہ ضرورت اصل میں زکوٰۃ کا وجوب اس لئے ہے کہ گناہ اس کی وجہ سے پاک ہوتے ہیں کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے۔ **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَذَكِّرْهُم بِمَا وَكَّلَ عَلَيْهِمْ أَن صَلُّوا تِلْكَ صَلَاتُكَ سَكُنْ تُطَهِّرُ بَنِيَّ** ان کے مال سے زکوٰۃ لے تاکہ قرآن کے ظاہر و باطن کو پاک اور پاکیزہ کرے اور دعائے خبر بھیج ان پر تحقیق تیری دعا ان کے واسطے لیکن ہے اور گناہ کی پاکی فرع میں معدوم ہے کیونکہ بچے پر گناہ نہیں اس

۱۸۔ اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ **شق ۴**۔ پس ایسی صورت میں گمان حکم کے اس کی طرف منسوب ہونے کا باقی نہیں رہے گا اس لئے حکم ہی ثابت نہ ہوگا کیونکہ ثبوت حکم کی بنیاد گمان پر تھی اور اصل و فرع کے درمیان فرق ہونے کے سبب وہ ظن نہ رہا۔ **شق ۵**۔ یعنی قیاس کی ان تینوں قسموں اور ان کے فرق کی بنا پر ہم کہتے ہیں **شق ۱** قیاس کی پہلی قسم پر عمل کرنا ایسا ہے جیسے کہ گواہ کا کانزکیہ اور اس کا عادل ہونا ثابت کر کے پھر اس کی شہادت پر حکم لگانا کیونکہ قیاس میں وصف کا کتاب و سنت سے معلوم ہونا ایسا ہے جیسے کہ گواہ مقدمہ کا تزکیہ ہو کر عادل ثابت ہو جائے۔

اع والنوع الثانی بمنزلة الشهادة عند ظهور العدالة قبل التزكية مع والنوع الثالث بمنزلة شهادة المستور مع فصل الاسئلة المتوجهة على القياس ثمانية مع الممانعة والقول بموجب العلة والقلب والعكس وفساد الوضع والفرق والنقص والمعارضة مع اما الممانعة مع فنوعان مع احدهما منع الوصف مع والثاني منع الحكم مع ومثاله في قولهم ۱۰ صدقة الفطرة وجبت بالفطر فلا تسقط بموت ليلة الفطر قلنا لا نسلم وجوبها بالفطر بل عندنا تجب برأس يمتد ويعلو عليه ۱۱ وكذلك اذا قيل قدر الزكاة واجب في الذمة فلا يسقط بهلاك المتعاضد كالدين ۱۲ قلنا لا نسلم ان قدر الزكاة واجب في الذمة بل اذا نذر واجب مع ولئن قال الواجب اداؤه فلا يسقط بالهلاك كالدين بعد المطالبة قلنا لا نسلم ان الاداء واجب في صورة الدين بل حرم المنع حتى يخرج عن العهدة بالتخلية وهذا من قبيل منع الحكم مع وكذلك اذا قال المسح مكن في باب الوضوء فليس تثليث كالغسل قلنا لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل اطالة الفعل في محل الفرض زيادة على المفروض

شق ۵۔ اور قیاس کی دوسری قسم پر عمل کرنا ایسا ہے کہ گواہ کے تزکے سے پہلے ظہور عدالت کے وقت اس کی گواہی پر حکم لگانا کیونکہ جو وصف اجماع سے معلوم ہوتا ہے وہ ایسے گواہ کی طرح ہے جس کی عدالت تزکے سے پہلے ظاہر ہو جائے کیونکہ اجماع نہ صریحاً اور نہ اشارۃً اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ وصف علت ہے اور باوجود اس کے وصف پر جو حکم مترتب ہوتا ہے یا اس لئے ہے کہ وہ حکم کے ساتھ پایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے۔ **شق ۶** اور قیاس کی تیسری قسم پر عمل کرنا۔۔۔۔۔ ایسا ہے جیسے کسی مستور الحال گواہ کی گواہی پر حکم دین کیونکہ وصف کا اجتہاد سے معلوم ہونا ایسا ہے جیسے کسی گواہ کی عدالت اور فسق کا حال مجہول ہو پس۔۔۔۔۔ اجماع و قیاس کی دلیل سے وصف کا علت ثابت نہ ہونا گواہ کی عدالت و فسق۔۔۔۔۔ کے نہ ظاہر ہونے کے برابر ہے۔ **مسوال ۱**۔ اس تیسری قسم کے قیاس پر عمل کرنا واجب ہے جیسا کہ معتقد اور پرکھ چکے

ہیں کہ ظنی کا غلبہ عمل کو واجب کرتا ہے اور اب یہاں ان کا یہ کہنا کہ وہ گواہ مستور کی طرح ہے اس بات کو چاہتا ہے کہ دیتے قیاس پر عمل کرنا واجب نہیں لیکن جائز ہے۔

جواب :- وصف مناسب پر اس وقت عمل کرنا واجب ہوتا ہے جب کہ موقع اجماع پر حکم اس کے ساتھ مقتدر ہوا ہو پس ایسی حالت میں تیسرا قیاس دوم سے قیاس کے مرتبے کو پہنچ جائے گا۔ **شق ۲** قیاس پر آٹھ اعتراض وارد ہوتے ہیں یا د رکھ کر کہ شافعیہ کے نزدیک علت طریہ معتبر ہے اور حنفیہ کے نزدیک علت مؤثرہ۔ علت طریہ اسے کہتے ہیں کہ جب وہ پانی جائے تو حکم بھی پایا جائے اور جب وہ نہ پانی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے اور دونوں کا نام دوران ہے اور مؤثرہ اسے کہتے ہیں جس کی تاثیر حکم میں ظاہر ہو حنفیہ علت طریہ پر ایسے اعتراض کرتے ہیں کہ جن کے جوابات شافعیہ سے پورے پورے نہیں ہو سکتے اور ان کو لامالہ علت مؤثرہ کے قبول کرنے کی طرف مجبور ہونا پڑتا ہے اور شافعیہ بھی علت مؤثرہ پر اعتراض کرتے ہیں جن کے جواب حنفیہ ان کو دیتے ہیں ان اعتراضات کے نام یہ ہیں۔ **شق ۱** ان میں سے ممانعت فساد وضع اور نقص علل طریہ پر متبرہ ہوتے ہیں اور نقص فساد وضع منع عکس۔ ممانعت معارضہ اور فرق علل مؤثرہ پر وارد ہوتے ہیں اور بعضی کے نزدیک قول بالموجب علل طریہ سے مخفی نہیں اور علل مؤثرہ پر نقص کے وارد ہونے میں بھی اختلاف ہے اور فساد وضع تو علل مؤثرہ پر اصلاً مستور نہیں ہوتا کیونکہ علت مؤثرہ کا اثر کتب و سنت اور اجماع سے ثابت ہوتا ہے اور ان میں فساد کا احتمال نہیں تو جو تاثیر ان سے ثابت ہوگی اس میں بھی فساد کا احتمال نہ ہوگا اور حق یہ ہے کہ اعتراض صحیح ان میں سے صرف نقص ہے جو ہر تعلیل پر وارد ہوتا ہے **شق ۲** ممانعت اسے کہتے ہیں کہ معترض محمل کی دلیل کے کل مقدمات کو یا بعضی کو قبول نہ کرے **شق ۳** پس اس کی دو قسمیں ہیں اولہ حقیقت میں چار قسمیں ہیں **شق ۱** ایک ان میں سے وصف کو منع کرنا ہے یعنی معترض محمل سے یہ کہے کہ جو تم اس وصف کے علت ہونے کا دعویٰ کرتے ہو یہ علت نہیں ہے بلکہ کوئی اور شے ہے **شق ۲** دوم حکم کو منع کرنا یعنی معترض کا محمل سے کہنا کہ تم جو اس چیز کو حکم قرار دیتے ہو یہ دراصل حکم نہیں ہے بلکہ دوسری چیز ہے **شق ۳** یعنی پہلی صورت کی مثال شافعیہ کا یہ قول ہے۔ **شق ۴** مدقہ فطر کا بسبب یوم الفطر کے پائے جانے کے واجب ہوتا ہے تو اگر مکلف یوم الفطر کی رات میں مر گیا تو مدقہ فطر اس سے ساقط نہ ہوگا حنفیہ اس قول پر ممانعت وارد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یوم الفطر وجوب مدقہ کا سبب ہے بلکہ ہمارے نزدیک اس کا سبب مکلف کی اولاد صغار اور غلام ہیں جن کا خروج اس کے ذمے واجب ہے اور یہ ایک مؤنت یعنی گرفتاری ہے اور عیالت بھی سے مؤنت کی ہی وجہ تو یہ ہے کہ غیر کی جانب سے بھی دینا پڑتا ہے اور عبادت ہونے کی وجہ سے وہ بطریق فتوایہ کے دیا جاتا ہے نہ جبراً اور زکوٰۃ کے ساتھ ملتی ہے۔ **شق ۵** ایسا ہی وجہ یہ کہا جاتا ہے کہ مقدار زکوٰۃ کی ذمے پر واجب ہو جانے سے نصاب ہلاک ہونے پر ساقط نہیں ہوتی جیسا کہ قرآن کسی طرح ذمے سے ساقط نہیں ہوتا یہاں تعرض مقیس علیہ اور زکوٰۃ مقیس ہے۔ **شق ۶** ہم کہتے ہیں کہ یہ مسلم نہیں کہ مقدار زکوٰۃ ذمے پر واجب ہے بلکہ ادا کرنا اس کا واجب ہے **شق ۷** اور اگر یہ کہیں کہ وجوب ادا کے بعد مال ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی جیسا کہ قرآن مطالبے کے بعد ساقط نہیں ہوتا تو ہم جواب دیں گے کہ قرآن کی صورت میں ادا کا واجب ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ روکن حرام ہے جب تک کہ ذمہ داری سے نکلے تخلیک کے ساتھ یہ منع حکم کے قبیل سے ہے۔ **شق ۸** اسی طرح جب امام شافعی نے کہا س رکن ہے دعویٰ تو چاہیے کہ ہر عضو کے تین بار دھونے کی طرح تین دفعہ مسح کرنا مسنون ہو علمائے حنفیہ اس پر یوں اعتراض کرتے ہیں کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر عضو کا تین بار دھونا مسنون ہے بلکہ محل فرض میں محل کا دراز کرنا مقدار فرض پر زیادتی ہے چنانچہ منہ کا صرف ایک بار دھونا یا ہر من سے پھر جب

اس فرض کو کامل کیا جائے گا تو اور دو بار دھونا پڑے گا اور یہ دو بار دھونا اصل پر اضافہ ہے اور اس طرح منہ کے تین بار دھونے پر نوبت پہنچ جائے گی۔

اع کا طالة القيام والقراءة فی باب الصلوة ۲ غیر ان الاطالة فی باب الغسل لا
یتصور الا بالتکرار الاستیعاب الفعل للمحل ۳ وبمثله نقول فی باب المسح بان
الاطالة مسنون بطریق الاستیعاب ۴ وكذلك يقال التقابض فی بیع الطعام
بالطعام شرط كالنقود قلنا لا نسلم بان التقابض شرط فی باب النقود بل الشرط
تعیینہا کیلا یكون یع النشئة بالنشئة غیر ان النقود لا تعین إلا بالتقبض عندنا ۵ واما
القول بموجب العلة فهو تسلیم کون الوصف علة و بیان ان معلولها غیر ما ادعاه
المعلل ۶ ومثاله المرفق حد فی باب الوضوء فلا بدخل تحت الغسل لان الحد لا
یدخل فی المحدود ۷ قلنا المرفق حد الساقط فلا بدخل تحت حکم الساقط
لان الحد لا یدخل فی المحدود

شرح ۱: جیسے قیام اور قرات کو نماز میں دراز کرنا کیونکہ نماز میں تکمیل قرات کی سورۃ کے تمام کرنے میں ہے نہ اس کے مکرر پڑھنے میں
شرح ۲: مکرر اعضا کے دھونے میں غسل کی درازی اسی طرح ہو سکتی ہے کہ کئی دفعہ وہ غسل کیا جائے تاکہ عمل کل غسل کا استیعاب کر لے غرض
کہ اعضا کو دھونے میں فرض کا کمال کو پہنچانا سنت ہے اور یہ کمال کو پہنچانا سنت ہے اور یہ کمال کو پہنچانا سنت ہے اور یہ کمال کو پہنچانا سنت ہے۔
ظہور میں آجاتا ہے۔ شرح ۳: اسی طرح مسح کے باب میں ہم کہتے ہیں کہ دراز کرنا غسل کا بطریق استیعاب کے مسنون ہے لیکن اس میں
غسل کے دراز کرنے کے لئے بطریق استیعاب کے تین بار مسح کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ یہاں غسل میں گنجائش ہے

پس غسل کے استیعاب سے فرض کمال ہو جاتا ہے چونکہ ابو حنیفہ کے نزدیک جو غٹائی سر کا مسح کرنا فرض
ہے اس نعت پر پڑھنا سر کے تین اشال کو ملا لینے سے استیعاب حاصل ہو جائے گا اور امام شافعی کے نزدیک جو کہ ایک یا دو
بالوں کا مسح کر لینا فرض ہے تو اس صورت میں تین اشال سے زیادہ کو فرض کے ساتھ ملا لینے سے استیعاب ہو جاتا ہے اور غسل کا
متحد ہونا نشیث کے لئے ضرور نہیں ہے البتہ تکرار کے لئے ضرور ہے پس تعجب ہے امام شافعی سے کہ مسح سر میں ایک یا دو بال کا
مسح کرنا فرض ہے اور سنت اس کی سارے سر کا تین بار مسح کرنا بنتا ہے یہ مثال منع حکم کی ہے شرح ۴: اسی طرح کہا جاتا ہے
کہ طعام کے بدلے طعام فروخت کرنے میں نقدی کی مانند پائے و مشغری کا قبضہ کرنا شرط ہے علمائے حنفیہ جواب دیتے ہیں کہ ہم
نہیں مانتے کہ نقد میں عقد کے وقت قبضہ کرنا شرط ہے بلکہ ان کا معین کرنا شرط ہے تاکہ ادھار کی بیع ادھار سے نہ ہو مگر نقد ہمارے
نزدیک قبضے کے بغیر مستحب نہیں ہو سکتا کیونکہ ایک آدمی نے سو روپیہ کو گھوڑے پر بیچا اور جو روپیہ دکھائے تھے اور میں نے کئے تھے
ان کی جگہ دوسرے دیدیے تو یہ جائز ہے برخلاف طعام کے کہ وہ میں نے کرنے سے بغیر قبضہ و دخل کے بھی معین ہو جاتا ہے اس لئے

تبعاً یعنی کی طرف محتاج نہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ معترض حکم میں وصف کی تاثیر کرنے کو تسلیم نہیں کرتا جیسا کہ شافعی باکرہ پر ولادت کے ثابت ہونے کے باب میں یہ کہتے ہیں کہ باکرہ چونکہ مسالاحت نکاح سے واقف نہیں ہوتی کیونکہ اس کو مردوں کے ساتھ تجربہ حاصل نہیں ہوتا اس لئے اس پر ولی کا ہونا ضرور ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ بکارت میں ولایت کے ثابت کرنے کی صلا حجت نہیں ہے کیونکہ وصف بکارت کی ایسی تاثیر کسی دوسرے مقام پر ظاہر نہیں ہوتی ہے بلکہ ولایت کا ثبوت صغر کی وجہ سے ہے پھر باکرہ جو یا نیمہ دونوں پر مغنیہ ہونے کی وجہ سے ولایت ثابت ہوتی ہے اور صغریٰ ایک ایسا وصف ہے کہ دوسرے مقامات میں بھی اس کی تاثیر پائی جاتی ہے چنانچہ صغیر کے مال پر بوجہ صغریٰ کے ولی مقرر کیا جاتا ہے کبھی معترض کہتا ہے کہ اصل کا حکم اس وصف کی طرف منسوب نہیں ہے جس کو محل نے ذکر کیا ہے بلکہ اس کے لئے ایک اور وصف ہے چنانچہ اعضاء کو تین تین بار وضو میں دھونے کے مسئلے میں معترض کہے کہ یہ امر رکیت کی طرف مضاف نہیں یعنی وصف رکیت کو تکرار میں کوئی اثر نہیں ہے کیونکہ اگر رکیت کی وجہ سے تین تین بار دھونا مسنون ہوتا تو قیام و قراءت بھی نماز میں تین تین بار مسنون ہوتے کیونکہ نماز کے ارکان میں سے ہیں جس طرح اعضاء کا دھونا وضو کے ارکان میں سے ہے اور تین بار کلمہ کرنا اور تین بار ناک میں پانی ڈالنا مسنون نہ ہوتا اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں ارکان وضو میں سے نہیں ہیں بلکہ تین تین بار دھونا اس لئے مسنون ہے کہ فرض کی تکمیل ہو جائے یہ امر سنت تکمیل کی طرف مضاف ہے اس لئے کہ سنتیں اور واجبات فرض کی تکمیل کے لئے مشروع ہوئے ہیں اور ہر فعل کے فرض کی تکمیل اس کے دراز کرنے سے عمل فرض میں آتی ہے۔ چنانچہ نماز میں قیام اور رکوع اور سجود کی تکمیل ان کے طویل کرنے سے ظہور میں آتی ہے نہ ان کے مکرر بجالانے سے مگر چونکہ ہم اعضاء کے دھونے میں طوالت کا عمل نہیں پاتے ہیں کیونکہ جب مغرض کا فعل مستغرق ہو گیا تو اس میں طوالت کرنے سے غیر محل فرض میں تکمیل لازم آئے گی اس ضرورت سے ہم نے تکرار کرنا مناسب سمجھا کہ وہ اصل کی خلیفہ ہے اور چونکہ مسح سر میں اصل پر عمل کرنا ممکن تھا کیونکہ محل وسیع ہے اس لئے یہاں پر دراز کرنا سارے سر کے مسح کرنے کو قرار دیا ہے۔ شیعہ قول بموجب العت اسے کہتے ہیں کہ محل کے وصف کو عدت مان لینا اور یہ بیان کرنا کہ اس عدت کا محلول اس کے سوا ہے جس کا دعویٰ محل نے کیا ہے لفظ موجب میں جیم ابجد مفتوح ہے ثقیل جیسے یہ کہنا کہ کہنی وضو میں حد ہے پس دھونے کے ماتحت داخل نہیں ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی جیسے رات روزے میں داخل نہیں ہے شیعہ ہم کہتے ہیں کہ کہنی غایت اور حد امتداد نہیں بلکہ حد ساقط اور غایت اسقاط ہے پس ساقط کے ماتحت داخل نہ ہوگی کیونکہ ایسی حد محدود کے حکم میں داخل نہیں ہوتی یہاں محلول محل کے دعویٰ کے سوا اور ہو گیا کیونکہ دعویٰ اس کا یہ تھا کہ وضو میں کہنی کو اس لئے نہ دھونا چاہیے کہ وہ وضو کرنے کی حد ہے اور حد محدود میں داخل نہیں رہتی ہے معترض نے یہ ثابت کر دیا کہ کہنی مغسول کی حد نہیں ہے بلکہ حد ساقط ہے اور محدود جانب ساقط ہے نہ جانب مغسول جیکہ غایت یہاں اسقاط کے لئے ہے تو خود ساقط کے ماتحت داخل نہ ہوگی بلکہ دھونے کے ماتحت داخل رہے گی۔

اع وکذلك يقال صوم رمضان صوم فرض فلا يجوز بدون التعيين كالقضاء قلنا
صوم الفرض لا يجوز بدون التعيين الا انه وجد التعيين ههنا من جهة الشرع ولئن
قال صوم رمضان لا يجوز بدون التعيين من العبد كالقضاء قلنا لا يجوز ان القضاء بدو
التعيين الا ان التعيين لم يثبت من جهة الشرع في القضاء فلذلك يشترط تعيين

العبد وهذا وجد التعيين من جهة الشرع فلا يشترط تعيين العبد ۲ واما القلب
فانواع احدهما ان يجعل ما جعله المعلن علة للحكم معلولا لذلك الحكم ۳ و
مثاله في الشرعيات جريان الربوا في الكثير يوجب جريانه في القليل كالاثمان فيحرم
بيع الحفنة من الطعام بالحفنتين منه قلنا بل جريان الربوا في القليل يوجب
جريانه في الكثير كالاثمان ۴ وكذلك في مسئلة الملتجئ بالحرم ۵ حرمة
اتلاف النفس يوجب حرمة اتلاف الطرف كالصيد ۶ قلنا بل حرمة اتلاف الطرف
يوجب حرمة اتلاف النفس كالصيد ۷ فاذا جعلت علة معلولة لذلك الحكم
لا تبقى علة له لاستحالة ان يكون الشيء الواحد علة للشيء ومعلولا له ۸ والثاني
الثاني من القلب ان يجعل السائل ما جعله المعلن علة لما ادعاه من الحكم علة
لضد ذلك الحكم فيصير حجة للسائل بعد ان كان حجة للمعلن مثاله صوم
رمضان صوم فرض فيشترط التعيين له كالقضاء قلنا لما كان الصوم فرضا لا
يشترط التعيين له بعد ما تعين اليوم له كالقضاء

شأن:۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے پس قضا کے روزے کی طرح معین کئے بغیر درست نہ ہوگا ہم
جواب دیتے ہیں کہ بنے شک روزہ فرض بغیر تعین کے درست نہیں مگر یہاں تعین شارع کی طرف سے پائی گئی ہے اگر سائل
پھر کہے کہ روزہ قضا کی طرح بندے کی طرف سے معین کئے بغیر درست نہیں تو ہم جواب دیں گے کہ ہاں روزہ قضا معین کئے
بغیر درست نہیں مگر روزہ قضا میں شارع کی طرف سے تعین ثابت نہیں ہوئی اسی واسطے بندے کی طرف سے تعین کرنا لازم
ہوا اور رمضان میں شارع کی طرف سے خاص مہینہ مقرر ہو گیا اس لئے بندے کے مقرر کرنے کی ضرورت نہ رہی کیونکہ شارع
کا معین کرنا بندے کے معین کرنے سے بڑھ کر ہے خلاصہ جواب یہ ہے کہ فرع اصل کی نظیر نہیں کیونکہ اصل یعنی روزہ قضا میں
بندے کی طرف سے متین کرنا شرط ہے کیونکہ ایسے روزے کا وقت شارع نے متین نہیں کیا ہے اور فرع یعنی روزہ رمضان میں
شارع کی طرف سے تعین پائی جاتی ہے تو جواب بندے کی طرف سے متین ہونے کی کیا حاجت رہی شیخ ۱ اور قلب یعنی لوٹنا دو قسم
پہلے ایک یہ کہ جس کو معلل یعنی متصل نے حکم کی ملت بنایا ہے اس کو حکم کا معلول تادے۔ یہاں یہ خیال نہ کرنا چاہئے کہ جب ملت منقلب
ہو کر معلول بن جائے گی اور معلول ملت ہو جائیگا تو ملت میں تناقض لازم آجائے گا اس لئے کہ ملت موثرہ میں قلب صرف چھتر کے ظن کی وجہ سے
جاری ہوتا ہے نہ یہ کہ نفس الامر میں ملت ہی ایسی ہوتی ہے مثلاً شرعی مسئلے میں یہ کہنا کہ بہت سے طعام میں بیابا کبابی ہوتا ہے
کہتا ہے پھر دسے سے میں جاری ہونے کو یہی حال نمون کا ہے پس ایک معنی غلہ و مٹی غلہ سے فروخت کرنا حرام ہوا ہم کہتے ہیں کہ جاری ہونا سود کا قہر ہے

میں سے واجب کرتا ہے جسے میں جاری ہو نیکی جیسے غنوں یعنی چاندی سونے میں ماشر اور قنبر میں بھی بھرت مبادہ سورد کی جہتی سے جو کاشی اسطرح ملتی باخر
 کا مسئلہ ہے یعنی جو شخص شہا خن کر کے حرم مکہ میں جلی بچانے کے واسطے پناہ پکڑے تو خفیہ کے نزدیک قتل نہ کی جائیگا مگر اس کو کھانا پانی نہ دیا جائیگا نہ کہ وہ
 مجبور ہو کر باہر نکلے اور شافعیہ کے نزدیک قتل کیا جائے گا ان کی دلیل یہ ہے شیعہ حرمت اٹاف نفس کی واجب کرتی ہے حرمت اٹاف طرف
 کو یعنی اٹاف نفس کی حرمت علت ہے اٹاف طرف کی جیسے شکار حرم کہ اس کے نفس کی حرمت حرمت طرف کو واجب کرتی ہے۔
 ۲۶ خفیہ کہتے ہیں کہ حرمت اٹاف طرف کی علت ہے حرمت اٹاف نفس کی مانند حکم شکار کے اور ظاہر ہے کہ اس کے نفس کی حرمت
 اس کے طرف کی حرمت کو واجب کرتی ہے اور طرف کی حرمت ملحق جرم میں بالاجماع غیر ثابت ہے۔ ہے تو معلوم ہوا کہ نفس کی حرمت
 بھی ثابت نہ ہوگی ورنہ حکم کا تخلف علت سے لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ یہ جواب قلب سے دیا ہے۔ شیعہ پس جب
 محل کی علت اس حکم کی معلولی ہوگئی تو وہ علت علت نہ رہی کیونکہ ایک ہی شے علت و معلول دونوں نہیں ہو سکتی اسی طرح شافعی
 کہتے ہیں کہ کفار جس مسئلہ کے ہم نہیں ہیں اور جب کہ کافر غیر محض زنا کرتا ہے تو اس کو نثر کوڑے مارے جاتے ہیں اس لئے مسلمان
 کی طرح کا دھنسنے پر زنا کی حد میں سنگسار کیا جائے گا کیونکہ محض ہونے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔ پس جس طرح مسلمانوں میں سے
 غیر محض پر زنا کی سزا میں سو کوڑے لگتے ہیں اور محض سنگسار کیا جاتا ہے یہی حال کفار کا بھی ہوگا امام شافعی نے کافر غیر محض پر زنا
 میں نثر کوڑے لگائے جانے کو کافر محض کے سنگسار کرنے کی علت قرار دیا ہے اور اصحاب ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ محض ہونے کے
 لئے اسلام شرط ہے اس لئے وہ قلب کے ساتھ شافعی کی تعلیل کا معارضہ کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں میں رجم کی
 علت کوڑے لگنا نہیں ہے بلکہ کوڑے لگنے کی علت رجم ہے پس شافعی نے جو کوڑے لگنے کو رجم کی علت قرار دیا ہے صحیح نہیں کیونکہ
 وہ دراصل حکم ہے اور محض کے سنگسار ہونے کو جو حکم بنایا ہے وہ حقیقت میں علت ہے شیعہ دوسری قسم قلب کی یہ ہے کہ مسئلہ
 نے جس چیز کو حکم کی علت بنایا ہے سائل اس کو اس حکم کے مندر کی علت بنا دے پس وہ وہی سائل کے مفید ہو جائے گی اور پہلی دلیل
 مسئلہ کے مفید مگر جیسے امام شافعی کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ فرض ہے تو روزہ قضا کی طرح اس کی تعیین فرض ہے۔ خفیہ
 قلب کے ساتھ جواب دیتے ہیں کہ جبکہ رمضان کا روزہ فرض ہے۔ اور اس کا دن معین ہے تو قضا کی طرح اس کے معین
 کرنے کی ضرورت نہیں شافعی نے فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا ہے خفیہ نے اس کا قلب کر کے فرضیت کو عدم تعیین نیت
 کی دلیل بنا دیا اس طرح کہ جب رمضان کا روزہ فرض ہے تو اس کے لئے تعیین نیت کی کیا حاجت ہے کیونکہ خود شرع نے
 اس کو متعین کر دیا ہے جیسا کہ روزہ قضا دوسری بار تعیین کا محتاج نہیں کیونکہ اس کا ایک بار شرع کی طرف سے متعین ہو جانا کافی
 ہے پس روزہ رمضان کا بھی یہی حال ہے مگر روزہ قضا شرع کرنے کے ساتھ متعین ہوتا ہے اور روزہ رمضان شرع کرنے
 سے قبل شرع کی طرف سے متعین ہو چکا پس روزہ رمضان اور روزہ قضا اس امر میں دونوں مساوی ہیں کہ وہ بعد متعین ہو جائیں گے
 دوسری بار متعین کرنے کے محتاج نہیں ہیں لیکن رمضان شرع کرنے سے پہلے شرع کی طرف سے متعین ہو چکا ہے اس لئے وہ ہندے کے
 متعین کرنے کا محتاج نہیں رہتا یہی وجہ ہے کہ رمضان کے دنوں میں اگر نیت فقط روزے کی کی کہ میں روزہ اللہ کا رکھوں گا اور معین
 نہ کیا یا نیت نفس کی کی تو روزہ رمضان کا درست ہو جائے گا اور اگر رمضان کے پہلے میں دوسرے واجب کی نیت کی تو رمضان کا روزہ
 اس نیت سے بھی ادا ہو جائے گا بخلاف روزہ قضا کے کہ وہ شرع کرنے سے قبل چونکہ متعین نہیں ہوتا اس لئے ہندے کے ایک
 بار متعین کرنے کا محتاج ہوتا ہے دیکھو شافعی نے جو روزہ رمضان کی فرضیت کو نیت کے متعین کرنے کی علت بنایا تھا محض
 نے اس فرضیت کو ایسا لکھا کہ ان کے مدعا کے خلاف پر دلالت کرنے لگی اور قبل اس سے وہ ان کے مفید مدعا صحتی اور یہ طریق علت

کے لوٹنے کا نہایت اچھا ہے اس لئے کہ اس میں علت استدلال کے نقیض حکم پر بعینہ حالات کرنے لگتی ہے۔

اع واما العکس فتعنی به ان یتمسک السائل باصل المعلل علی وجه یکون
المعلل مضطرا الی وجه المفارقة بین الاصل والفرع ومثاله الحلی اعدت للبذل
فلا یمیب فیہ الزکوۃ کثیاب البذلة قلنا لو کان الحلی بمنزلة الثیاب فلا یمیب
الزکوۃ فی حلی الرجال کثیاب البذلة ۲ع واما فساد الوضع فالمراد به ان
یجعل العلة وصفا لا یملیق بذلك الحکم ۳ع مثاله فی قولهم فی اسلام احد
الزوجین اختلاف الدین طراد علی النکاح فیفسده کارتداد احد الزوجین
فانه جعل الاسلام علة لزدال الملک

فقہاء عکس سے مراد یہ ہے کہ سائل استدلال کی اصل سے اس طرح دلیل پکڑے کہ استدلال کو مجبور ہو کر باہمی اصل و فرع کے
فرق تسلیم کرنا پڑے مثلاً استدلال کے واسطے تیار کیا گیا ہے تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں جس طرح استعمالی
کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی حتیٰ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر زیور بمنزلہ لباس کے ہوتا تو مردوں کے زیور میں بھی زکوٰۃ نہ
آتی حالانکہ اگر مرد زیور نہ رکھیں لے تو زکوٰۃ لازم ہوگی عکس دوسری طرح بھی عمل میں لایا جاتا ہے جیسے شافعیہ کہتے ہیں کہ نوافل
شروع کرنے سے لازم نہیں ہو جاتے یہاں تک کہ اگر ان کو نمازی خود فاسد کر دے تب بھی ان کی قضاء اس پر لازم نہیں
آتی اور وجہ اس کی انہوں نے یہ بتائی ہے کہ جب نوافل کو
شروع کر لینے کے بعد ان میں خود فساد آ جائے اس طرح کہ چڑھتے پڑھتے وضو ٹوٹ جائے یا قے ہو جائے تو ان کا تمام کرنا واجب نہیں
ہوتا یا کسی کے سامن میں پانی موجود ہو اور وہ بھول کر تیمم سے نماز چڑھنے لگے پھر اٹھائے نماز میں پانی یا د آ جائے تو شافعی کے
نزدیک اس کو قضا کرنا واجب نہیں بخلاف جمع کے جب اس کے افعال میں شروع کر لینے کے بعد فساد آ جاتا ہے تو ان افعال کا پورا
کرنا اور سال اکٹڑہ میں قضا کرنا واجب ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ نوافل شروع کر لینے کے بعد ذمے واجب نہیں ہو جاتے
اور جب واجب نہیں ہو جاتے تو ان کو فاسد کر دینے سے ان کی قضا کرنا بھی معصی کے ذمے لازم نہیں ہوتی جیسا کہ وضو اگر فاسد
ہو جائے تو اس فاسد کو پورا کرنا اور تمام کرنا واجب نہیں آتی اسی وجہ سے وضو کے شروع کر لینے کے بعد متوختی کے ذمے
وہ لازم نہیں ہو جاتا اور جب لازم نہیں ہو جاتا تو اس کو اپنی خوشی سے فاسد کر دینے سے اس کی قضا بھی لازم نہیں ہوتی شافعی کی اس تقریر کے جواب
میں یوں کہا جاتا ہے کہ جب نوافل میں فساد پڑ جائے کے بعد ان کا تمام کرنا واجب نہیں جیسا کہ وضو کا حال ہے تو اسی طرح نفل میں عمل
تذرو شروع کی مساوات بھی واجب ہے یعنی تذرو ماننے اور شروع کرنے سے لازم ہو جائے جیسا کہ وضو میں تذرو اور شروع
کرنے کا عمل لازم نہ ہو نہیں مساوی ہے یعنی وضو کی تذرو ماننے یا اس کو شروع کرے تو اس سے وضو ذمے لازم نہیں
ہو جاتا پس شافعیہ نے جس وصف کو نفل میں شروع کرنے کے بعد عدم لزوم کی دلیل بنایا تھا اور وہ وصف یہ ہے کہ اس کے فاسد
ہو جانے کے بعد اس کا تمام کرنا واجب نہیں ہوتا اسی وصف کو مومن نے نفل میں عمل تذرو شروع کے متوی ہونے کی علت

قرار دیا ہے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ شروع کرنے سے لازم ہو جائے اور یہ محل کے حکم کا تعین ہے جس کا حکم یہ ہے کہ فعل شروع کر دینے سے لازم نہیں ہو جاتا مگر یہ تعین صریح نہیں ہے صریح جب ہوتا کہ معترض یہ ثابت کر دینا کہ فعل شروع کر دینے سے لازم ہو جاتا ہے بلکہ اس سے تعین مسئلہ کے معترض میں تسوئہ ثابت کی جاوے جس کا مسئلہ انکار نہیں کرتا ہے مگر وہ اس کے نذر اور شروع کی برابر کی باعتبار ثبوت اور زوال کے اصل و فرع میں مختلف ہے کیونکہ نذر اور شروع و معترض میں کہ اصل ہے بطریق عدم کے مستوی ہیں کیونکہ وہ ضرر شروع اور نذر سے لازم نہیں ہو جاتا اور نذر اور شروع فرع یعنی فعل میں بطریق وجود کے مستوی ہیں اس لئے کہ فعل نذر اور شروع سے لازم ہو جاتا ہے غلامہ کلام یہ ہے کہ برابر ہونا اصل اور فرع میں باعتبار ثبوت اور زوال کے مختلف ہے تو فعل کا قیاس و ضرر پر کیسے جمع ہو سکتا ہے مگر یہ عکس حقیقی نہیں شبہ پر بالعکس سمجھنا چاہئے عکس حقیقی یہ ہے کہ شروع طریقہ اول پر کیا جائے جیسے خفیہ کے اس قول میں کہ جو چیز نذر سے لازم ہو جاتی ہے وہ شروع کرنے سے بھی لازم ہو جاتی ہے جیسے حج اور جو نذر سے لازم نہیں وہ شروع کرنے سے بھی لازم نہیں ہوتی جیسے وضو دیکھو دوسرا قول پہلے طریق پر عکس ہے اس لئے کہ پہلے قول میں وجود علت وجود کے لئے تھا اور دوسرے قول میں عدم علت عدم کے لئے ہو گیا اور عکس حقیقی علت میں طعن نہیں بلکہ اس سے تو علت کو غیر پر ترجیح حاصل ہوتی ہے اور اس جگہ معترض کا عکس اس بیچ پر نہیں تفصیل اس کی یہ ہے کہ محل کے قیاس میں فعل کے خود فاسد ہو جانے سے اس کا کام تمام کرنا واجب نہ ہونا ایک وصف ہے جس کو محل نے فعل شروع کرنے سے لازم نہ ہو جانے کی علت بتایا ہے اور عکس نے اس وصف کو نذر اور شروع میں مساوات ہونے کی علت قرار دیا ہے پس اس تقدیر پر شروع کرنے سے فعل کا لزوم واجب ہو جائے گا اس لئے کہ اس کا نذر سے لازم ہو جانا اجماعاً ثابت ہے مثلاً ۲ فساد وضع سے مراد یہ ہے کہ علت ایسا وصف قرار دیا جائے کہ وہ اس حکم کے لائق نہ ہو بلکہ اس حکم کی ضد کا مقتضی ہو۔ مثلاً عین جیسے شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر خداوند اور بی بی کافر ہوں اور ان میں سے ایک مشرک باسلام ہو جائے تو ایک کے اسلام لانے سے اختلاف دین کا اثر نکاح پر پڑے گا اور نکاح فاسد ہو جائے گا جس طرح دونوں میں سے ایک کے مرتد ہو جانے سے نکاح بائنا رہتا ہے اس دلیل میں اسلام کو زوال ملک کی علت قرار دیا ہے یعنی نفس الاسلام بدلنے کا موجب ہے پھر اگر عورت ایسی ہو کہ مرد اس سے محبت نہ کی ہے تو فرار جدائی ہو جاتی ہے اور اگر محبت کر چکا ہے تو تین حیضوں کے گزر جانے کے بعد طلاق کی ہوتی ہے اور یہ مزدور نہیں کہ ان میں سے جو کافر ہے جب تک اس کو مسلمان ہونے کے لئے نہ کہا جائے اس وقت تک نکاح باقی رہے۔

اع قلنا الاسلام عهد ماصلا للملك فلا يكون مؤثرا في زوال الملك مع وكذلك في
مسئلة طول الحرية انه حرقا در على النكاح فلا يجوز له الامة كما لو كانت تحته
حرقة قلنا وصف كونه حرقا در لا يقتضي جواز النكاح فلا يكون مؤثرا في عدم الجواز
مع واما النفق مع فثل ما يقال الوضوء طهارة فيشترط له النية كالتيتم قلنا يتفق
بفضل الثوب والانعاه واما المعارضة مع فثل ما يقال المسح ركن في الوضوء
فليس تثليثه كالغسل مع قلنا المسح ركن فلا يسن تثليثه

مثلاً حنفیہ کہتے ہیں کہ اسلام کا لانا ملک کو بچانے والا ہے پس اسلام سے زوال ملنے ہوگا پس دونوں میں تفرقنا بوقت
 تک واقع نہیں ہوتا جب تک ان میں سے کافر کو مسلمان ہونے کے لئے کہا جائے اور وہ قبول اسلام سے انکار نہ کرے شافعیہ جو
 اپنے مذہب پر یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ ان میں سے ایک نے مسلمان ہوجانے سے دین کا اختلاف ثابت ہوجاتا ہے پس اختلاف
 دین فساد نکاح کا موجب ہوتا ہے جیسا کہ دونوں میں سے ایک کے اسلام سے پھر جانے سے نکاح باطل ہوجاتا ہے حنفیہ اس
 پر یوں اعتراض کرتے ہیں کہ یہ قیاس اپنی اصل وضع میں فاسد ہے کیونکہ وضع علت کے لئے حکم کے ساتھ تناسب ضرور ہے
 اور اسلام زوال ملک کے مناسب نہیں بلکہ اسلام عہد ہے جو ملک اور حقوق کو بچاتا ہے اور ان کی حفاظت کرتا ہے جیسے کوئی
 داراخر میں مسلمان ہوجائے تو اس کی جان اور مال اور چھوٹے بچے غازیوں کے دستبرد سے محفوظ ہوجاتے ہیں پس اسلام زوال
 ملک میں مؤثر نہ ہوگا اس لئے یہ چاہئے کہ کافر کو مسلمان ہونے کے لئے کہا جائے اگر وہ مسلمان ہو جائے تو نکاح ان کا بدستور
 باقی رہے گا اور اگر مسلمان نہ ہو تو قدرت اس ایک کے انکار کی طرف منسوب کی جائے گی اور یہ ایک معقول بات ہے جس کو ہر
 دانشمند پسند کرے گا مثلاً اسی طرح اہل حدیث کا مسئلہ ہے کہ جو شخص آزاد ہو اور جو عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت
 رکھتا ہو تو اس کو نہ کسی سے نکاح کرنا درست نہیں اسی طرح کنیز سے بغیر آزاد ہونے
 نکاح کرنا درست نہیں پس اس مسئلے میں آزاد ہونا اور آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھنا جو از نکاح کا مقنی
 ہے پس یہ وصف عدم جو از نکاح میں کسی طرح مؤثر ہو سکتا ہے یہ فساد وضع کی دوسری مثال ہے اور یہ قول شافعیہ کلیہ
 کہ جب آدمی آزاد ہو اور حرہ سے نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اس کو کنیز سے نکاح کرنا جائز نہیں اور نظیر میں اس کی وہ حنفیہ
 کا یہ قول پیش کرتے ہیں کہ کنیز سے نکاح کرنا حرہ پر جائز نہیں ہے کیونکہ وصف آزاد آدمی اور حرہ کے نان و نفقہ
 پر قدرت کنیز سے نکاح کرنے کو مانع ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس باعتبار اپنی اصل اور وضع کے فاسد ہے اس لئے کہ شافعیہ سے
 کنیز سے نکاح جائز نہ ہونے میں مؤثر حرہ کے نکاح پر قدرت حاصل ہونے کو بتایا ہے اور نکاح کا جائز نہ ہونا عجز شرعی
 ہے اور عجز قدرت کی ضد سے تو وہ پھر کیسے قدرت کا اثر ہو سکتا ہے فساد وضع بڑا قوی اعتراض ہے جس میں محل کو جواب کی گنجائش
 نہیں رہتی اس کو مجبور ہو کر اپنی علت چھوڑ کر دوسری علت اختیار کرنا پڑتی ہے۔ مثلاً یہ نام فن مناظرہ کا ہے اہل اصول اس کو
 مناقضہ کہتے ہیں اور یہ اہل مناظرہ کے نزدیک منع کا مراد ہے جس سے مراد یہ ہے کہ مقدمہ معین پر دلیل کا طلب کرنا، اصول کی اصطلاح
 میں مناقضہ اسے کہتے ہیں کہ معترض کا محل و مسئلہ کی دلیل کو باطل کرنا کہ بعض صورتوں میں علت تو پائی جاتی ہے اور حکم نہیں پایا جاتا
 مثلاً نقض کی مثال یہ ہے کہ مسئلہ نے کہا کہ وضو چونکہ طہارت اور پاکیزگی ہے اس لئے اس میں نیت کرنا شرط ہے جیسا کہ
 تیمم میں نیت کرنا ضرور ہے علمائے حنفیہ اس پر یوں نقض وارد کرتے ہیں کہ کپڑے کا دھونا اور برتن کا دھونا بھی طہارت اور
 پاکیزگی سے مگر اس میں نیت کا کرنا کسی کے نزدیک شرط نہیں دیکھو برتن اور کپڑے کے دھونے میں علت تو پائی گئی مگر حکم نہیں پایا
 گیا۔ مثلاً ۱۔ ہمارا کلام ایسی طہارت میں ہے جو عبادت ہو اور کپڑے یا برتن کا دھونا عبادت نہیں صولاً وضو بھی
 فی نفسہ کوئی عبادت نہیں کیونکہ عبادت ایسے فعل کو کہتے ہیں کہ اس کو تعظیم الہی سے لئے یا اپنی عاجزی یا ذلت اللہ کے سامنے
 بتانے کے لئے جالائیں اور مونہیں تو پائی کا بٹونا ہوتا ہے عبادت کے کوئی معنی اس میں نہیں پائے جاتے صرف وہ تو آدمی
 کو عبادت یعنی نماز کا اہل بنانے والا ہے۔ مثلاً یعنی معارضے کی دو قسمیں ہیں اول معارضہ فزع کے حکم میں ہر اس طرح کہ
 معترض دوسری ایسی دلیل لائے جو مسئلہ کی دلیل کے حکم کو مستغنی کرتی ہو تو یہ معارضہ مسئلہ کے حکم کے ساتھ ہوتا ہے اس

طرح کہ جو حکم مستدل فرع میں ثابت کرتا ہے معتبر ہی اس کی مذمت ثابت کرتا ہے اور یہ قسم صحیح ہے علم اصول میں مستقل سے اصولیوں کے نزدیک مناقضہ اور معارضے میں یہ فرق ہے کہ تناقض سے خود دلیل ثابت ہو جاتی ہے اور تعارض سے حکم کا ثبوت منع ہو جاتا ہے بغیر اس کے کہ دلیل سے کوئی تصریح کیا جائے مثال اس کی معنف یوں بیان کرتے ہیں شیعہ شافعی کہتے ہیں کہ مس کرنا و منکر کرنا اس میں تثلیث مسنون ہے جیسا منہ کا پیشانی کے بائوں سے ٹھوڑی کے نیچے تک طول میں اور دونوں کا نزل کی ٹونگ عرض میں اور اردو وزن ہاتھوں کا دونوں کہنیوں کے ساتھ اور دونوں پانوں کا دونوں ٹخنوں کے تین تین بار دھونا مسنون ہے شیخ حنفیہ معارضے میں کہتے ہیں کہ بلاشبہ سر کا مسح کرنا و منوں میں رکن ہے لیکن اس کو تین بار کرنا مسنون نہیں جیسے کہ مؤذنوں کے مسح اور یم میں تثلیث مسنون نہیں ہے (۱۵۷ و ۱۵۸) معارضہ اصل کی علت میں ہو کہ سائل ایسی دلیل لائے جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ محل نے جس چیز کو اصل کے اندر علت سمجھا ہے وہ علت نہیں ہے بلکہ ایک اور علت ہے جو فرع کے اندر پائی نہیں جاتی اور یہ عام ہے اس سے کہ سائل معارضہ ایک ایسی علت کے ذکر کے ساتھ کرے جو فرع کی طرف اصل متعدی عمرو یا متعدی ہو ایسی فرع کی طرف جس پر معلول و معارضہ دونوں کا اتفاق ہو یا ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جس میں ان کا اختلاف ہو مثال اول (۱) حنفیہ لوہے کی بیج میں سود کی اس طرح تبدیل کرتے ہیں کہ وہ وزن ہونے والی شے ہے پس جب اپنی جنس کے مومن میں بیجا جائے گا تو اس میں زیادتی لینا حرام ہے مثلاً ایک سیر نو با ایک سیر لوہے کے مومن جیسے قدر صحت ہے اور ایک سیر لوہے کی بیج سو اسیر لوہے کے بدلے میں حرام ہے جیسا کہ چاندی سونے کا حال ہے پس شافعیہ یہاں معارضہ کریں کہ حرام نزدیک اصل یعنی چاندی سونے میں علت ثنیت ہے نہ وزن اور یہ علت لوہے کی طرف متعدی نہیں ہوتی کیونکہ وزن ہونے والی چیز ہے تو ہمارے نزدیک اس میں زیادتی حرام نہیں مثال دوم (۱) حنفیہ چونے میں سود کی علت اتحاد جنس و قدر قرار دیتے ہیں قدر سے مراد یہ ہے کہ وہ قن کر یا پیدنے میں نہ کر سکتا ہے تو جب اپنی جنس کے بدلے میں بیجا جائے گا تو اس میں زیادتی لینا حرام ہے جیسا کہ گیہوں اور جو اور کھجور اور نلک کا حال ہے پس مالکی یہاں یوں معارضہ کرے کہ گیہوں وغیرہ میں علت قدر و جنس نہیں ہے بلکہ علت یہ ہے کہ وہ قابل رکھ چھوڑنے اور جمع کرنے کے ہیں اور یہ امر چونے میں معدوم ہے اگر یہ علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے جس پر سائل اور مستدل کا اتفاق ہے اور وہ چاول اور جو اور باجروہ (۱) مثال سوم (۱) کوئی شافعی المذہب مثال مذکور میں یوں معارضہ کرے کہ اصل یعنی گیہوں وغیرہ میں سود کی علت یہ ہے کہ وہ کھانے کی قسم سے ہیں اور یہ علت چونے میں نہیں پائی جاتی اور یہ علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے جس کی بابت سائل و معلول میں خلاف ہے اور وہ بھل اور ایسی چیز میں ہیں جو قدر شرعی میں داخل نہ ہوں مثلاً کلڑی آم غریزہ اور سیب وغیرہ قرآن میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک کا بدلے میں دو کے لینا درست ہے اسی طرح بیج ایک مٹھی گیہوں کے بدلے میں دو مٹھی گیہوں کے یا ایک انڈے کے بدلے میں دو انڈوں کے یا ایک کھجور کے بدلے میں دو کھجور کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک ساڑھے کیونکہ کلڑی اور آم وغیرہ ان چیزوں میں داخل ہیں جو نہ کر یا تل کر نہیں جکتیں اور ایک مٹھی اور دو مٹھی گیہوں اور ایک انڈا اور دو انڈے اور ایک کھجور اور دو کھجوریں قدر شرعی میں داخل نہیں ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک ان میں زیادتی درست نہیں ہے کیونکہ کھانے کی قسم سے ہیں معارضے کی یہ تینوں قسمیں باطل ہیں اس لئے کہ جس وصف کا سائل ادعا کرتا ہے خواہ وہ متعدی ہو یا غیر متعدی وہ اس وصف کے منافی نہیں ہے جس کا مسئلہ دعویٰ کرتا ہے کیونکہ ایک ایک حکم کئی کئی علتوں سے ثابت ہوتا ہے پس اگر سائل کا وصف متعدی نہ ہو گا تو معارضہ کا نشانہ اظہار ہے کیونکہ تعلیل سے مقصود علت کا تعدیہ ہوتا ہے اور جب کہ تعلیل تعدیے سے خالی ہوگی تو فائدہ و مقصود سے خالی ہونے کی وجہ سے باطل ہوگی اور جب کہ تعلیل باطل ہوگی تو معارضہ بھی باطل طریقہ اور اگر سائل کا وصف متعدی ہو گا تو

بھی معارضہ فاسد ہوگا کیونکہ اس کا تعلق تنازع فیہ کے ساتھ نہیں مگر یہ کہ معارضہ اس علت کے عدم کا افادہ کرے گا جس کو سائل معارض نے فرع میں پیدا کیا ہے اور اس علت کا فرع میں نہ پایا جانا حکم کے عدم کا موجب نہیں ہے جائز ہے کہ حکم فرع میں دوسری علت کی وسیع سے ثابت ہو **عاقلاً** حضرت مصنف نے شروع فعل میں آٹھ خبریں بیان کی تھیں۔ لیکن بیان سادہ کا کیا ہے۔ فرق کا کہیں ذکر **مولانا** فرق کا بیان ہم کئے دیتے ہیں۔ فرق اسے کہتے ہیں کہ مستدل کے قیاس کے جواب میں معترضین مقین علیہ یعنی اصل کے اندر ایک ایسا وصف بیان کرے جس کو علت میں مداخلت ہو اور وہ لینہ مقین یعنی فرع کے اندر نہیں پایا جاتا پس معترضین کے اعتراض کا حاصل یہ ہوتا ہے قائل جس وصف کو علت قرار دیتا ہے معترضین اس وصف کے علت ہونے سے انکار کر کے اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ یہ وصف مع دوسری شے کے علت ہے عزمی کہ جو وصف اصل میں موجود ہوتا ہے فرع میں معدوم ہوتا ہے یعنی کتب میں یوں لکھا ہے کہ جو معارضہ مقین علیہ کی علت میں ہوتا ہے اسے فرق کہتے ہیں جبہ اہل اصول کا یہی مذہب ہے کیونکہ معترض اس علت کو لاتا ہے جس سے اصل اور فرع میں فرق واقع ہو جاتا ہے اور یعنی اصولی کہتے ہیں کہ فرق یہ ہے کہ معترضین مقین علیہ یعنی اصل کے معارضے میں فرق کی تصریح کرے اور یوں کہے کہ جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے اس سے حکم کا ثبوت فرع میں لازم نہیں آتا کیونکہ فرع میں اور اصل میں باعتبار اس بات کے فرق پایا جاتا ہے کہ حکم اصل میں ایسے وصف کے ساتھ متعلق ہے کہ وہ وصف فرع میں مفقود ہے اور اگر فرق کی تصریح نہ کرے بلکہ معارضے سے اس بات کا بیان مقصود ہو کہ مستدل کی دلیل سے علت ثابت نہیں ہوتی تو یہ فرق نہ ہوگا اسی لئے ایسا معارضہ مقبول ہے اور فرق مقبول نہیں کیونکہ ایسے معارضے کا حاصل مطلب ممانعت کی طرف رجوع کرتا ہے اہل مناظرہ کے نزدیک فرق قائل قبول ہے اور جبہ اہل اصول اس کو باطل جانتے ہیں لہذا ان کی رائے یہ ہے کہ کلام لطیف مقبول کو فرق کے ضمن میں لانے سے معترضین کے لئے بہتر ہے کہ اس کلام کو بعینہ ممانعت کے ضمن میں ذکر کرے تاکہ وہ کلام چلنے والے اور حیثیت کے ساتھ مقبول ہو جائے کیونکہ جو کلام فی نفعہ صیح ہو یعنی فی الخفیقت علت موخرہ کے لئے منع ہووے اس کو جب بطور فرق کے وارد کیا جائے گا تو جہلی اس کی توجیہ کر منکرے گا اس لئے بھی واجب ہے کہ اس کو بطریق منع کے وارد کیا جائے۔۔۔ اسی صورت میں بدلی کو اس کے رد کرنے کی مجال نہیں رہتی انہوں نے فرق کو اس لئے فاسد قرار دیا ہے کہ اس میں منصب مستدل کا منصب کیونکہ معترضین جب تنگ ہو جاتے ہیں اس وقت تنگ جاہل اور راہ راست کا طلب ہوتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ مستدل پر احوال بتا کر تسکین کر دے مگر جب انکار کے بعد خود علت کا دعویٰ کرنے لگتا ہے تو وہ مدعی ٹھہر جاتا۔ اور دوسرے کی دشمنائی و بیان کا خواہاں نہیں رہتا اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ نزاع جہلی ہے مقصود ان کا تو اس سے یہ ہے کہ بحث میں خطبہ واقع ہو ورنہ مستدل کا منصب حاصل کر لینا اظہار ثواب کا فائدہ بخشنا ہے اور اب تنگ کوئی ایسی وجہ معلوم نہیں جو اس کے ممنوع ہونے پر دشمنی ڈالے اتنا ممنوع ہو بھی کیونکہ تنگ کہتا ہے اگر ایسا ہو تو سمجھنا چاہئے کہ اظہار صواب سے منع کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں تنگ نہیں کہ دلیل کا تمام کرنا ثبوت حکم پر متوقف ہے اور معترض حکم کے منافی کو ثبوت کر دینے سے حکم کو باطل کرتا ہے اور اس طرح دلیل قطعاً باطل ہو جاتی ہے پھر یہ امر دلیل پر منحصر وارد کرنے سے ادلی ہے اس لئے کہ منع سے مقدمہ باطل نہیں ہوتا بلکہ دائرہ احتمال میں آجاتا ہے اور اس طرح باطل کرنے سے کذب اس کا ظاہر ہو جاتا ہے یہاں تک کہ مستدل کو اس کے تمام کرنے کی کسی طرح توقع نہیں رہتی پس حق ظاہر ہو جاتا ہے اس لئے غضب منصب مستدل کا منتفع قرار دینا جس میں ایک قسم کا اظہار صواب ہے تنگ ہے بلکہ یہ منع سے ادلی ہے اس لئے کہ منع میں تو مستدل کو اپنے کلام کے تمام کرنے کی طبع مقدمہ منوم کو ثابت کرنے کے ذریعہ سے باقی رہتی ہے اور جبکہ دلیل اس کے مقدمہ کے بطلان پر قائم ہو جاتی ہے تو اس کی طبع کی جڑ کٹ جاتی ہے نظیر اس کی یہ ہے کہ امام شافعی کہتے ہیں کہ زید کے پاس عمرو کا غلام گھڑی

ہے تو زید کو بغیر اذن عہد کے یہ حق حاصل نہیں کہ اس غلام کو آزاد کر دے کیونکہ مرتہن کا آزاد کرنا ایک ایسا تصرف ہے جو راہن کے حق کو باطل کرتا ہے اس لئے مرتہن کا آزاد کرنا باطل ہو گا جس طرح مرتہن کا آزاد کرنا باطل ہو گا اسی طرح مرتہن کا بغیر اذن راہن کے مرہون کو بیع دینا باطل ہے اور ایسی بیع رد ہو جاتی ہے پس حنفیہ میں سے جن کے نزدیک فرق جائز ہے انہوں نے اس قیاس پر یوں اعتراض کیا ہے کہ آزاد کرنے میں اور بیع میں فرق ہے اس لئے کہ بیع میں فسخ کا احتمال ہے اور آزادی میں فسخ کا احتمال نہیں کیونکہ بیع میں راہن کو نفاذ سے روک دینے کا حق پہنچتا ہے پس بیع اس کے روک دینے سے فسخ ہو جاتی ہے اور آزاد کر دینے کی صورت میں راہن کے حق کا اثر اس طرح ظاہر نہیں ہو سکتا کہ وہ آزادی کے نفاذ کو منع کر دے پس آزادی متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ مرتہن کا اگر حق غلام سے متعلق ہے تو

وہ محض تصرف میں ہے نہ غلام کی ذات میں اس واسطے کہ غلام کی ذات میں راہن کا حق باقی ہوتا ہے اور آزادی اسی پر موقوف ہے اس لئے آزاد کرنے کا قیاس بیع پر صحیح نہیں ہے سائل کا یہ اعتراض کہ بطور فرق کے وارد ہوا ہے حقیقت میں اصل کی علت میں معارضہ ہے کیونکہ معترض یہ کہتا ہے کہ مرہون شے کی بیع جائز نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ وہ واقع ہو جانے کے بعد فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور یہ علت فرع یعنی آزاد کرنے میں نہیں پائی جاتی پس یہ سوال اگرچہ فی نفسہ مقبول ہے لیکن اس وجہ سے فاسد ہو گیا ہے کہ اس کو سائل نے بطور فرق کے وارد کیا ہے اور مناسب یہ تھا کہ بطریق مانعیت کے وارد کیا جاتا یعنی معترض قائل سے یوں کہتا کہ اس قیاس میں اصل بیع اور فرع آزاد کرنا ہے پس اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ یہاں اصل کا حکم باطل ہے تو یہ جائز نہیں اس لئے کہ ہمارے نزدیک مرتہن کی بیع کا حکم یہ ہے کہ وہ راہن کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے وہ اجازت دے دیتا ہے تو نافذ ہو جاتی ہے ورنہ فسخ ہو جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ باطل نہیں ہو رہا ہے کیونکہ باطل تو یہ ہے کہ راہن کی اجازت کے بعد بھی نافذ نہ ہو سکے اور جب کہ اصل کا حکم یہ ہے کہ وہ راہن کی اجازت پر موقوف ہے پھر فرع کے حکم میں اگر تم نے بطلان کا ادعا کیا تو اصل اور فرع کے حکم مماثل نہ ہوں گے اور قیاس تمہارا صحیح نہ ہو گا اگر تمہارے نزدیک فرع کا بھی یہی حکم ہے کہ آزادی راہن کی اجازت پر موقوف رہتی ہے

تو یہ حکم صحیح نہیں کیونکہ آزادی کے فسخ کا احتمال نہیں ہوتا وہ ایسی چیز ہے کہ ثبوت کے بعد اس میں فسخ آہی نہیں سکتا دوسری نظیر اس کی یہ ہے کہ شافعی قتل عمد میں کہتے ہیں کہ وہ آدمی مفعول کا قتل ہے اس لئے کہ وہ مال کو واجب کرتا ہے جیسا کہ قتل خطا مال کو واجب کرنا ہے۔ حنفیہ اس پر یوں اعتراض کرتے ہیں کہ قتل عمد قتل خطا کے مثل نہیں ہے کیونکہ قتل خطا میں مثل پر قدرت نہیں اس لئے کہ مثل جزائے کامل ہے اور قتل خطا میں جنایت قتل عمد سے کم ہے اس لئے اس میں مثل یعنی قصاص واجب نہیں ہے اعتراض وارد کرنا کہ یہ طریق ایسا ہے کہ جلدی اس کو قبول نہیں کرے گا اس لئے یہ مناسب ہے کہ اس اعتراض کو مانعیت کے پیرائے میں وارد کریں اور اس کلام کی ترجیح بطور مانعیت کے یوں ہے کہ اصل یعنی قتل خطا میں مال جو مشروع ہوا ہے وہ قصاص کا غلیظ ہے کیونکہ حکم اس کا یہ تھا کہ قاتل پر قصاص جاری ہو لیکن قصاص واجب اس لئے نہیں ہوا کہ جنایت میں قصور ہے اور وہ یہ کہ قاتل سے قتل خطا دسروں ہوا ہے تو ایسی حالت میں قتل کا مثل واجب نہیں ہو گا اس لئے قاتل پر مال واجب ہو جاتا ہے جیسے محل میں قصاص کا غلیظ ہے اور اگر فرما یعنی قتل عمد میں مال واجب ہو اس طرح کہ ولی کو اختیار ہو کہ چاہے قصاص لے اور چاہے دیت تو یہ اس کے مماثل نہ ہو کیونکہ یہ مال کا لینا بطور مزاحمت کے ہو گا نہ غلیظت کے طریق پر اس لئے کہ غلت اصل کی مزاحمت نہیں کرتا ہے بلکہ غلت اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ اصل کے پائے جانے میں تغذ ہو۔ تو چونکہ قتل خطا میں بسبب قصور جنایت کے قصاص کا پایا جانا متعذر ہے اس لئے مالی دیت اس کی غلیظت کرتا ہے غلام کلام یہ ہے کہ جو حکم اصل میں ثابت ہے اس کی مثل یہاں فرع میں مفقود ہے کیونکہ اصل یعنی قتل

سے پیدا ہوتا ہے یہاں تک کہ دونوں شے لازم و ملزوم سمجھی جاتی ہیں۔ علت تام عقلی کو معلول پر تقدم بالذات ہے جیسے پتیلے کو اپنی حرکت پر تقدم ہے اور خاصیت اس مقدم کی یہ ہے کہ متاخر کا وجود بغیر اس کے حاصل نہیں ہوتا یعنی اول اس علت کو کہ مقدم ہے وجود حاصل ہوتا ہے پھر معلول اس کی وجہ سے وجود میں آتا ہے۔ مگر علت بے معلول کے کسی مکان و زمان میں موجود نہیں ہو سکتی صرف اسی قدر ہوتا ہے کہ جب مقدم کی ذات کی طرف خیال کرتے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اپنے معلول سے اس وجہ سے پیشتر ہے کہ اس کی علت ہے

اع مثاله فتم باب الاصطبل والفقن وحل قيد العبد فانه سبب للتلغ بوا سطة
توجد من الدابة والطير والعبد مع والسبب مع العلة اذا اجتمعا في صنف
الحكم الى العلة دون السبب مع الا اذا تعذرت الاضافة الى العلة في صنف الى
السبب حينئذ مع وعلى هذا مع قال اصحابنا اذا دفع السكين الى الصبي
فقتل به نفسه لا يضمن مع ولو سقط من يد الصبي فجرحه يضمن مع ولو
حمل الصبي على دابة فسيرها فحالت يمنة ويسرة فسقط ومات لا يضمن مع
ولو دل انسانا على مال الغير فسرقه او على نفسه فقتله او على قافلة فقطع عليهم
الطريق لا يوجب الضمان على الدال مع وهذا بخلاف المودع اذا دل السارق
على الوديعة فسرقها او دل المحرم غيره على صيد المحرم فقتله لان وجوب الضمان
على المودع باعتبار ترك الحفظ الواجب عليه لا بالدلالة وعلى المحرم باعتبار
ان الدلالة محظورة احرامه بمنزلة من الطبيب ولبس لمخيط فيضمن بامه كتاب
المحظور لا بالدلالة

مثال اصطبل کا دروازہ کھول دینا اور بچرے کی کھڑکی کھول دینا اور غلام کی زنجیر کھول دینا یہ ایک ان میں سے سبب ہے تلف کا جو وجہ واسطے کے جو پایا جاتا ہے گھوڑے پر نڈ اور غلام سے اوپر بی بی بیوں یا تین گھوڑے اور غلام کے بھاگ جانے اور پرندے کے اڑ جانے کی شرط ہیں کیونکہ قید بند بھاگنے سے مانع تھی۔ لیکن اس سبب اور شرط کے اور بھاگنے کے درمیان میں فاعل مختار کا فعل حاصل ہے جو علت ہے کیونکہ گھوڑا اور غلام اپنے اختیار سے بھاگے ہیں اور پرندے اپنے اختیار سے اڑا ہے اور یہ فعل سبب اور شرط کی طرف منسوب نہیں ہے اس لئے کہ یہ لازم نہیں ہے کہ جب گھوڑے کا دروازہ کھول دیا جائے یا جس غلام کو رہا کر دیا جائے یا جس پرندے کے قفس کی کھڑکی کھول دی جائے تو وہ ضرور بھاگ بھی جائیں اور کھولنا شرط ہے بھاگنے پر مقدم ہے اس لئے یہ شرط سبب کے حکم میں ہے نہ علت کے جس کی طرف پرندے اور گھوڑے اور غلام کا تلف کرنا مضائقہ نہیں ہو سکتا۔ مثلاً مع اور سبب جب علت کے ہمراہ جمع ہو جاتا ہے تو حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا کیونکہ علت حکم میں مؤثر ہے اور اس کو ثابت کرتی ہے اور سبب

عرف اس کی طرف پہنچانے والا ہے پس علت ہی اس کام کے لئے بہتر ہوگی کہ حکم اس کی طرف منسوب ہو اسی لئے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھولنے والے پر گھوڑے اور غلام اور پرند کی قیمت کا تاوان نہیں آئے گا مگر امام محمدؒ کہتے ہیں کہ پرند کا اڑنا اور گھوڑے کا بھاگنا کھولنے کی طرف منسوب ہے اس لئے یہ علت کے حکم میں ہے اسی وجہ سے کھولنے والے پر تاوان لازم آئے گا کیونکہ جانور کا فعل ضائع و باطل و ناجیز ہے پس اگر کھولتے ہی بھاگ جائیں تو تاوان لازم ہو گا کیونکہ پرند اور گھوڑے کا وحشت کرنا اور بھاگنا امر طبعی ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں پس حکم کھولنے کی طرف مضاف ہو گا جیسا کہ مشک کے چیر دینے سے پانی کے بہ جانے میں تاوان لازم آتا ہے کیونکہ سیلان پانی کے لئے بھی امر طبعی ہے مگر یہ استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ اگر امام محمدؒ کی مراد افعال طبعیہ و اس کے باطل و ضائع ہونے سے یہ ہے کہ حکم کی مضافت ان کی طرف نہیں ہو سکتی تو یہ مسلم ہے لیکن اعتبار اس کا شرط سے قطع حکم میں منافی نہیں اور اگر یہ مراد ہے کہ مطلقاً باطل و ناجیز ہے یہاں تک کہ قطع حکم میں غیر سے معتبر نہیں تو یہ منوع ہے جیسے کوئی شخص تعلیم یافتہ کہتے کو شکار کے پیچھے بسم اللہ کہہ کر چھوڑے اور کتا چھوڑنے کے بعد شکار کرنے میں وقف کرے اس طرح کہ آرام کے لئے ٹھہرے یا کچھ کھانے لگے یا پیشاب کرے اور پھر شکار کرے تو شکار درست نہیں اس لئے کہ یہ شکار کہتے کو شکار کے پیچھے چھوڑنے سے نہ ہو گا بلکہ گویا کتے نے بطور خود شکار کیا ہے کیونکہ کتے کا فعل یعنی شکار کا پیچھا چھوڑ دینا اس بات میں باطل و ضائع ہے کہ حکم اس کی طرف مضاف نہیں ہوتا کیونکہ وہ بہائم سے ہے لیکن وہ اس بات میں معتبر ہے کہ اس کے بعد کتے کا شکار کرنا شکاری کے چھوڑنے سے نہ ہو گا۔ (ش ۳) مگر جہاں نسبت علت کی طرف عقلاً و شرعاً معتذر ہو تو سبب کی طرف اس وقت حکم منسوب ہو گا۔ (ش ۴) یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ سبب مضافت علت کی طرف معتذر ہو۔ (ش ۵) علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے چھری بچے کے ہاتھ میں دیدی کہ اس کو کپڑے رو میں ابھی لے لوں گا اور بچہ اپنے جسم میں مار کر مر گیا تو دینے والے پر دیت لازم نہ آئے گی۔ کیونکہ یہاں قتل خود بچے کے فعل کی طرف منسوب ہے یہاں چھری دینے والے کا فعل سبب ہے اور علت بچے کا اپنے نفس کو قتل کرنے کا قصد ہے اور یہ قصد اس سبب اور حکم کے درمیان حائل ہے۔ (ش ۶) ہاں اگر وہ چھری بچے کے ہاتھ سے گری اور بچہ زخمی ہو گیا تو دینے والے پر ضمان لازم آئے گا کیونکہ اس وقت میں کسی فاعل مختار کا فعل حکم اور سبب یعنی بچے کو سپرد کرنے کے درمیان میں حائل نہیں ہے جس کی طرف حکم کی مضافت کی جائے کیونکہ زخم بچے کے فعل اختیاری سے نہیں لگا ہے (ش ۷) اور اگر کسی نے بچے کو چو پائے پر بٹھا دیا اور بچے نے اُسے چلایا اور وہ دائیں بائیں کودا بچہ مر گیا اور مر گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہو گا اگرچہ سوار کمر تا سبب ہے ہلاکت کا لیکن بچے کا فعل اختیاری کہ علت ہے اور وہ چلنا نا ہے سبب اور علت میں حائل ہے اسی لئے اس علت کی طرف ہلاکت کا فعل منسوب ہو گا ہاں اگر سوار کو اسے والا ہی ہانک دیتا اور بچہ گر کر مر جاتا تو اس پر ضمان لازم آتا۔ (ش ۸) اور اگر کسی شخص نے کسی آدمی کو دوسرے کا مال بتلا دیا اور اس نے چڑا لیا یا خود اس شخص کو بتلا دیا اور اس نے مار ڈالا یا قاتل کو بتلا دیا اور اُن کے راستے پر لوٹ مار ہو گئی۔ ان تینوں مسئلوں میں بتلانے والے پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ بتلانا سبب حقیقی و محض ہے کہ اس کے اور حکم کے درمیان میں جو علت متوسطہ وہ اس سبب کی طرف مضاف نہیں ہے اور حکم اس علت کی طرف مضاف ہے سبب کی طرف مضاف نہیں اور علت افعال اختیاریہ میں سے ہے یا بچوں مثلاً متفرع ہیں۔ اصول مذکور پر اور وہ یہ ہے کہ سبب و علت جب جمع ہوجاتے ہیں تو حکم علت کی طرف مضاف ہوتا ہے مگر چھری کے بچے کے ہاتھ سے چھوٹ پڑنے کے ... مسئلے کا حکم سبب کی طرف مضاف ہے اور یہ استثنائے مذکور پر متفرع ہے اگر یہاں یہ سوال کیا جائے کہ کوئی محرم کسی شخص کو محرم کا شکار بنا دے جس کو وہ مار ڈالے یا مودع مال و دیت کسی کو جتا دے اور وہ اُسے چڑا لے تو یہ بتا دینا اور جتا دینا بھی سبب محض ہے اور اس کا وہی حکم ہونا چاہیے جو چور کو مال کے بتا دینے کا حکم ہے اس کا جواب مؤلف یوں دیتے ہیں۔ (ش ۹) اور مؤرخ

کا حکم اس کے خلاف ہے یعنی جس شخص کے پاس امانت رکھی ہوئی ہے اس نے چور کو امانت کا حال بتلایا اور چور نے چڑایا یا محرم نے یعنی اس شخص نے جس نے حج کا احرام باندھا ہو اسے اس نے حرم کا شکار شکاری کو بتلادیا اور شکاری نے شکار کو مار ڈالا تو دونوں صورتوں میں ضمان آدسے گا کیونکہ مورد پر ضمان اس سبب سے ہے کہ اس نے حفاظت کو چھوڑ دیا جو اس کے ذمے واجب تھی۔ اور بتلانے کے سبب ضمان واجب نہیں اور محرم پر ضمان اس سبب سے ہے کہ شکار کا بتلانا اس کے احرام کے منوعات میں سے ہے جیسے خوشبو کا لگانا اور دھوئے ہوئے کپڑے کا پہننا اس کو ممنوع ہے۔ غرض ضمان یہاں بسبب ممنوع کام کرنے کے ہے بتلانے سے نہیں گو کہ شکار کا بتلانا سبب ہے لیکن محرم پر سزا اس وجہ سے واجب ہوگی کہ اس نے اس امن کو توڑ ڈالا جو اس پر احرام کے باندھنے کی وجہ سے لازم آئی تھی جیسا کہ مورد پر تاوان اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ اس حفاظت کو جو اس کے ذمے امانت رکھنے کی وجہ سے لازم ہو گئی تھی ترک کر دیتا ہے۔

اع الا ان الجنایة انما تنقصر بحقیقة القتل فاما قبل فلا حکم له لجواز ارتفاع اثر الجنایة بمنزلة الاندمال فی باب الجراحة ۲ وقد یكون السبب بمعنى العلة فیضاف الحکم الیه ومثاله فیما ثبتت العلة بالسبب فیکون السبب فی معنى العلة لانه لما ثبتت العلة بالسبب فیکون السبب فی معنى علة العلة فیضاف الحکم الیه ۳ ولهذا ۴ قلنا اذا ساق دابة فالتلف شیئاً ضمن السائق والمشاهد اذا اُتلف بشهادة ما لا فظهر بطلانها بالرجوع ضمن لان سیر الدابة یضاف الی السوق وقضاء القاضی یضاف الی الشهادة لما انه لا یسعه ترك القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عنده فصار کالمجبور فی ذلک بمنزلة البهیمة بفعل السائق

شأن مگر محرم کے ذمے جنایت اسی وقت رکائی جائے گی کہ قتل پایا جائے قتل شکار سے پہلے جنایت نہیں پائی جائے گی۔ کیونکہ ممکن ہے کہ جنایت کا اثر باقی نہ رہے جس طرح زخم، منڈل اور درست ہو جائے اور اگر غیر محرم حرم کا شکار کسی شکاری کو بتلائے اور وہ اس کو مار ڈالے تو بتانے والے پر کچھ تاوان واجب نہیں ہے کیونکہ محرم پر جزا احرام کی حالت میں امر ممنوع کرنے کی وجہ سے ہے اور دوسرے کا بتلانا سبب محض ہے اور سبب محض سے تاوان لازم نہیں کیونکہ حرم کے شکار کا محفوظ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ آدمیوں سے دور ہے تاکہ اس کو غیر محرم کا بتلانا نقص امن سمجھا جائے بلکہ حرم کا شکار حرم محترم کی تعظیم کے لئے محفوظ ہے پس حرم کے اندر شکار سے تعزین کرنا اموال مملو کہ موقوفہ کے تلف کرنے کے بمنزلے ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شکاری مل کر حرم کا ایک شکار مارتے ہیں تو سب برابر ایک ہی جانور کا تاوان لازم آتا ہے اور ان کے متعدد ہونے کی وجہ سے متعدد تاوان لازم نہیں آتے بخلاف اُس تاوان کے جو حالت احرام کی وجہ سے واجب ہوتا ہے کہ اگر کوئی محرم ایک ہی شکار کو بتائیں تو ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ تاوان بوجہ احرام کے واجب ہوگا جیسا

کہ اگر کوئی شخص مل کر عذا ایک آدمی کو مار ڈالتے ہیں تو سب پر قصاص عائد ہوتا ہے۔ ش ۲۷ اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے تب حکم اس کی طرف منسوب ہوتا ہے یہ وہاں ہوتا ہے جہاں سبب کی وجہ سے علت پیدا ہو کیونکہ جب علت سبب کی وجہ سے ثابت ہوئی تو سبب علت علت کے معنی میں ہوگا اور حکم اس کی طرف منسوب ہوگا اور سبب سبب تحقیقی نہ رہے گا۔ ش ۳۳ یعنی اس وجہ سے کہ سبب جب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو حکم اس کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ ش ۳۴ علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے چوپائے کو چلایا اور اس نے دوڑ کر یا سینک مار کر کسی شے کو ضائع کر دیا تو چلانے والا ضامن ہوگا اور گواہ نے جب گواہی دے کر مال تلف کرایا اس کی گواہی کا دروغ ہونا ثابت ہوا اس طرح کہ اُس نے گواہی سے رجوع کیا تو ضامن ہوگا۔ پہلی صورت میں چوپائے کا چلنا چلانے والے کی طرف منسوب ہے اور قاضی کا حکم گواہی کی طرف منسوب ہے کیونکہ عادل کی گواہی کے بعد حق امر کے ظاہر ہونے پر قاضی قضا کو نہیں چھوڑ سکتا گویا وہ مجبور ہو گیا جس طرح جانور چوپایہ چلانے کے فعل سے مجبور ہوا، پس جانور کا ہانکنا سبب ہے اُس کے تلف کرنے کا اور یہ سبب علت کے معنی میں ہے جانور کے ہانکنے کو تلف کرنے میں کوئی اثر نہیں البتہ وہ تلف کرنے کی طرف پہنچانے والا ہے علت و ماصل جانور کا پاؤں سے روند ڈالنا ہے جو ہانکنے کی وجہ سے حادث ہوتا ہے پس اس کے لئے علت کا حکم ہوگا کیونکہ حکم مضاف ہے علت کی طرف اور علت مضاف ہے سبب کی طرف پس سبب حکم کے لئے بعض علت علت ہوگا عمل کے بدل کی طرف رجوع کرے گا نہ جزائے مباشرت کی طرف۔ اور عمل کا بدل دیتے وقت ہے جو ہانکنے والے لازم آئے گی اگر آدمی مر گیا ہوگا تو اس کا کفارہ قتل و قصاص اس پر لازم نہ آئے گا اور نہ مقتول کی میراث سے محروم ہوگا کیونکہ ماصل قتل کرنے اور مار ڈالنے کا مرتکب ہانکنے والا نہیں یہاں ایک صورت یہ بھی سمجھنے کے قابل ہے کہ اگر گواہوں نے گواہی دی کہ خالد نے زید کو قتل کر ڈالا ہے اور قاضی نے اس گواہی کے ثبوت کی بناء پر زید کو قاتل سمجھ کر مروا ڈالا بعد اس کے گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو گواہوں پر دیت لازم آئے گی یہ مذہب امام اعظم کا ہے اور شافعی کے نزدیک گواہ قصاص میں قتل کئے جانے کے ابرغیضہ کی دلیل یہ ہے کہ شہادت قصاص کے لئے موضوع نہیں ہے اور نہ اس نے قصاص میں کچھ اثر کیا ہے بلکہ وہ محصول قصاص کا ایک راستہ ہے اور علت قصاص کی وہ ہے جو حکم میں اور گواہی میں واسطہ ہے اور وہ قتل ناقص کا ارتکاب ہے مگر گواہی علت کے معنی میں ہے کیونکہ قتل کی مباشرت گواہی کی طرف منسوب ہے اور اسی سے حادث ہوتی ہے۔ اس جہت سے کہ ولی مقتول کو شہادت گذرنے کے قبل قصاص لینے کی کوئی سبیل نہ تھی۔ اس لئے شہادت تاوان عمل کے واجب کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے نہ قصاص کی جو مباشرت قتل کی جزا ہے اس لئے گواہ جب گواہی سے پھر جائے گا تو اس پر دیت واجب ہوگی جو عمل قتل کا بدل ہے اور قصاص اس پر عائد نہ ہوگا کیونکہ یہ مباشرت قتل کی جزا ہے اور قتل زید کا ارتکاب گواہوں کی طرف سے وقوع میں نہیں آیا ہے بلکہ ان کی گواہی اس کے قتل کی طرف بذریعہ حکم حاکم اور نیز ولی کے قصاص کو عفو پر ترجیح دینے کے مؤدبی ہوئی ہے فرض کرو اگر گواہی گذر جانے کے بعد حاکم حکم نہ دیتا یا ولی زید کو خون معاف کر دیتا تو وہ کب مارا جاتا اور امام شافعی کہتے ہیں کہ جب گواہ گواہی سے پھر جانے کے وقت یہ کہیں کہ اُس وقت عذا جھوٹی گواہی دی تھی اور اُن کے طور طریق سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہو کہ اُن پر یہ امر بخوبی روشن تھا کہ اُن کی جھوٹی گواہی دینے سے زید پر ضرر قصاص کا حکم جاری ہوگا تو اُن پر زید کا قصاص وار ہوگا کیونکہ سبب قوی کو جو قصاص کامل کے ساتھ ظہور میں آیا ہو بمنزلے مباشرت قتل کے سمجھا جائے گا تاکہ نہ جرد تو بیخ متحقق ہو اور آئندہ جھوٹے گواہوں کو نصیحت ہو جائے جواب اس کا یہ ہے کہ قصاص کا مبنی مماثلت پر ہے اور مباشرت اور سبب کے درمیان میں کوئی مماثلت نہیں ہو کہ سبب کتنا ہی قوی اور مؤثر کہ ہے۔

اع ثم السبب قد یقام مقام العلة عند تعذر الاطلاع على حقيقة العلة تيسيراً
 للامر على المكلف ویسقط به اعتبار العلة ویدار الحكم على السبب ومثاله في
 الشرعيات النوم الكامل فانه لما اقيم مقام الحدث سقط اعتبار حقيقة الحدث
 ویدار الانتقاض على كمال النوم مع وكذلك الخلوة الصحيحة لما اقيمت
 مقام الوطى سقط اعتبار حقيقة الوطى فیدار الحكم على صحة الخلوة في حق كمال المهر الزوم
 العدة - مع وكذلك السفر لما اقيم مقام المشقة في حق الرخصة سقط اعتبار
 حقيقة المشقة ویدار الحكم على نفس السفر حتى ان السلطان لو طاف في اطلاق
 مملكته يقصد مقدار السفر كان له الرخصة في الافطار والقصر مع وقد يسمى
 غير السبب سبباً مجازاً - هـ كاليمين يسمى سبباً للكفارة وانها ليست بسبب
 في الحقيقة فان السبب لا ينافي وجود المسبب واليمين ينافي وجوب الكفارة
 فان الكفارة انما تجب بالحنث وبینتهی اليمين وكذلك تعليق الحكم بالشرط
 كالطلاق والعتاق يسمى سبباً مجازاً وانه ليس بسبب في الحقيقة لان الحكم انما
 یثبت عند الشرط والتعليق ینتهی بوجود الشرط فلا یكون سبباً مع وجود
 المنافی بينهما

شرح ہر سبب کبھی قائم مقام علت کا کیا جاتا ہے۔ جب کہ حقیقت علت سے اطلاع نہ ہوتا کہ مکلف پر یہ کام آسان ہو
 اس سے علت کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور حکم کا مدار سبب پر ہوتا ہے مثلاً مسائل شرعیہ میں پوری نیند کا ہونا جب قائم مقام حدث
 کے ہوا تو حقیقت حدث کا اعتبار جائز رہا بلکہ جب پوری نیند ثابت ہوئی تو وضو کے ٹوٹ جانے کا حکم لگایا گیا اور ریج کے خروج
 کا اعتبار نہیں کیا۔ نوم کامل طہارت کے جاتے رہنے کا سبب ہے اور اس کو علت کا قائم مقام بنا لیا ہے اور نیند کی حالت میں طہارت
 کے جاتے رہنے پر اطلاع متعذر ہے اور نیند میں جو مفاصل میں ڈھیلا پن آ جاتا ہے اس لئے وہ وجوب حدث کا داعی ہے پس
 حدث کا وجوب نیند سے حادث ہو جائے گا اس لئے سبب داعی کو مدعو کا قائم مقام بنا لیا سبب داعی نیند ہے اور مدعو جاتا
 رہنا طہارت کا یعنی حدث۔ شرح اسی طرح خلوت صحیحہ قائم مقام وطی یعنی جماع کے ہوئی تو وطی کی حقیقت کا اعتبار احکام
 میں نہ رہا جب خلوت صحیحہ ہوگی تو کمال مہر لازم ہوگا اور اگر طلاق دی تو عدت لازم ہوگی خلوت صحیحہ کے بعد مرد چاہے عورت
 سے صحبت کرے یا نہ کرے احکام جاری ہوں گے۔ شرح اسی طرح جب سفر خن رخصت میں قائم مقام مشقت کے کیا گیا تو مشقت
 کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ اور نفس سفر پر حکم دائر ہوگا یہاں تک کہ بادشاہ اگر اپنے اطراف سلطنت میں سفر کی مقدار کے مطابق

..... سفر کرے گا تو اس کو روزہ افطار کرنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت ہوگی باوجودیکہ بادشاہ نہایت آرام سے سفر کرتا ہے اور مشقت اس کو بالکل نہیں پہنچتی اور شہوت سے ہاتھ لگانے اور شہوت سے شرم گاہ کو دیکھنے کو صحبت کرنے کا قائم مقام بنایا گیا ہے اسی لئے ان سے بھی حرمت دامادی ثابت ہو جاتی ہے اور کبھی سبب داعی کی دلیل کو مدلول کا قائم مقام کیا جاتا ہے۔ دلیل اسے کہتے ہیں جس کے علم سے دوسری شے کا علم حاصل ہو جائے مثلاً شوہر اپنی بی بی کو کہے اگر تو مجھ سے محبت رکھتی ہے تو تجھ کو طلاق ہے اور وہ محبت رکھنے کا اقرار کرے تو یہ اقرار محبت کی دلیل ہوگا کیونکہ محبت ایک ایسی چیز ہے جس پر مطلع ہونے کے لئے کوئی ذریعہ بجز عورت کے بیان کے موجود نہیں ہے اس لئے حکم کا تعلق اپنی دلیل کے ساتھ ہوگا اور جب وہ خبر دے گی تو طلاق ثابت ہو جائے گی۔ داعی کی مدعو کی جگہ قائم کرنے کی وجہ ضرورت یا حرج کا دفع کرنا ہوتا ہے یا احتیاط ہوتی ہے دفع ضرورت اور دفع حرج میں یہ فرق ہے کہ ضرورت میں اس شے پر وقوف ممکن نہیں ہوتا جیسے محبت کہ اس پر مطلع ہونا غیر کا محال ہے دل ایک ایسی چیز ہے جو ہمیشہ ایک حال پر قائم نہیں رہتا اس کی خواہشات بڑھتی رہتی ہیں اس لئے پرلئے دل کی بات کا حال غیر کو کیسے معلوم ہو سکتا ہے بجز اس کے کہ محبت والا ہی خبر دے اس لئے ضرورت اس بات کو چاہتی ہے کہ محبت کی خبر کو محبت کا قائم مقام بنایا جائے اور حرج میں اس شے پر وقوف ممکن ہوتا ہے۔ جیسے سفر میں مشقت کا ہونا ایک ایسی چیز ہے کہ اس پر اطلاع ممکن ہے لیکن حکم کے اس کی طرف منسوب کرنے میں حرج تھا اس لئے حرج کے دفع کرنے کی غرض سے سفر کو مشقت کا قائم مقام کر کے حکم کو سفر کی طرف مضاف کرتے ہیں اور عورت و مرد کا آپس میں شہوت سے ہاتھ لگانا یا بوسہ لینا یا شہوت سے شرم گاہ کی طرف دیکھنا جماع کے اسباب ہیں پس اگر انہی کے ساتھ ایسا کیا جائے گا تو ان کو زنا کا قائم مقام سمجھا جائے گا اور اگر حالت احرام و اعتکاف میں اپنی زوج یا کنیز کے ساتھ ایسا کیا جائے گا تو حرمت میں جماع کا قائم مقام ہوگا۔ شیخ ۴ اور کبھی غیر سبب کو مجازاً سبب بولا جاتا ہے۔ جیسے طلاق مشروط اور آزادی مشروط اور نذر مشروط کہ پہلی دونوں چیزیں جزا کے لئے اور تیسری چیز منذور کے لئے سبب مجازی ہے مثلاً شوہر اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر تو میرے پاس آئے گی تو تجھ کو طلاق ہے یا کسی شخص نے یوں کہا کہ اگر میں گھر جاؤں تو میرا غلام آزاد ہے یا یوں کہا کہ اگر میرا بھائی آجائے تو میں ردو رکھوں گا کیونکہ یہ چیزیں معلق کے وقوع میں آنے سے قبل اسباب مجازی ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شرط پر جزا مترتب ہوتی ہے کہ شرط کے پورے ہونے سے طلاق و آزادی کا وقوع اور منذور کا لزوم و وقوع میں آ جاتا ہے اور کبھی شرط پوری نہیں ہوتی اس لئے کہ معلق کا وقوع ظہور میں نہیں آتا کیونکہ شرط کا وقوع میں آنا یقینی نہیں ہے پس کبھی یہ امور معلقہ جزا سے ملتے ہیں اور کبھی نہیں ملتے اور ہر ایک کے سبب مجازی ہونے کی یہی دلیل ہے مصنف بھی ان الفاظ میں دلیل بیان کرتے ہیں۔ شیخ ۵ جیسا قسم کھانا کفارے کا سبب کہلاتا ہے۔ حالانکہ فی الواقع قسم کفارے کا سبب نہیں کیونکہ سبب وجود و سبب کے منافی نہیں ہوتا اور قسم و وجوب کفارے کے منافی ہے اس واسطے کہ کفارہ قسم کے ٹوٹنے سے واجب ہوتا ہے اور قسم اس وقت نہیں رہتی اسی طرح شرط کے ساتھ حکم کے معلق کرنے کو سبب کہتے ہیں۔ مثلاً طلاق اور عتاق کو معلق کہا کرتے ہیں حالانکہ فی الواقع تعلیق سبب نہیں کیونکہ حکم شرط کے پائے جانے پر پایا جاتا ہے اور تعلیق شرط کے موجود ہونے پر نہیں رہتی پس سبب نہ ہوگی کیونکہ دونوں میں منافات ہے اور سبب مجازی دراصل وہ صیغہ ہے جو طلاق یا آزادی کی تعلیق پر دلالت کرتا ہے اور ان کا سبب مجازی ہونا اس وقت تک ہے جب تک شرط و وقوع میں نہیں آئی ہے اور شرط کے وقوع میں آنے کے بعد یہ علل حقیقی بن جائیں گے کیونکہ ہر ایک کے لئے اپنی جزا کے وقوع میں تاثیر ہوگی۔ اور اگر کوئی یوں کہے کہ خدا کی قسم میں اس سے

نہیں ہوں گا تو یہ قسم کفارے کا سبب مجازی ہوگی کیونکہ قسم تو یہ یعنی سچا ہونے کے لئے مشروع ہوتی ہے۔ پس قسم میں سچا ہونا کفارے کا باعث نہیں ہوتا کفارہ تو قسم کے توڑنے کے لئے لازم آتا ہے مثلاً اس نے نہیں بولنے کی قسم کھائی تھی اور پھر بولا تو کفارے کی علت قسم نہ ہوگی بلکہ قسم کا توڑنا اس کی علت ہوگی جو قسم میں سچا ہونے کی ضد ہے اور قسم میں سچا ہونا کفارے سے مانع ہے پھر وہ کیسے کفارے کے ثبوت کی علت ہو سکتا ہے بلکہ اس کی علت وہی قسم میں سچا نہ ہونا ہے کیونکہ یہ کفارے میں مؤثر ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ اسباب ہیں علل کے معنی میں یہاں تک کہ وہ ملک کے ساتھ معلق کرتے کو باطل قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی مرد اپنی عورت کو کہے کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھ کو طلاق ہے یا کہے کہ جو عورت کہ میں اس سے نکاح کروں تو اس کو طلاق ہے تو ان دونوں صورتوں میں جب نکاح کرے گا طلاق واقع نہ ہوگی یا یہ کہنا کہ اگر میں اس غلام کو خریدوں تو آزاد ہے پھر اس کو خرید لیا تو قسم نہ ٹوٹے گی بلکہ قسم باطل ہوگی۔ کیونکہ وجود علت کے وقت ملک ثابت نہ تھی اور کفارے کا قبل ثبوت ہونے کے دیدینا اس لئے درست ہے کہ تعمیل وجود شرط سے قبل جب کہ سبب پایا جاتا ہو جائز ہے جیسا کہ مال کی زکوٰۃ کا نکلنا برس پورا ہونے سے قبل اگر سبب زکوٰۃ یعنی نصاب پایا جاتا ہو تو جائز ہے۔ واضح رہے کہ سبب مجازی میں سے معلق بالشرط کے لئے حقیقت کے ساتھ مشابہت ہے خالص مجاز نہیں ہے کیونکہ من حیث العلم وہ حقیقت علت ہے۔

اع فصل الاحکام الشرعية تتعلق باسبابها وذلك لان الوجوب غيب عنا فلا بد من علامة يعرف العبد بها وجوب الحكم وبهذا الاعتبار اضعف الاحكام الى الاسباب ۲۰ سبب وجوب الصلوة الوقت بدليل ان الخطاب باداء الصلوة لا يتوجه قبل دخول الوقت وانما يتوجه بعد دخول الوقت والخطاب مثبت لوجوب الاداء ومعروف للعبد سبب الوجوب قبل وهذا ۲۱ كقولنا اذ ثمن المبيع واذا نفقة المتكوجة ولا موجود يعرفه العبد ههنا الاداء دخول الوقت فتبين ان الوجوب يثبت بدخول الوقت ولان الوجوب ثابت على من لا يتناول الخطاب كالانائم والمغنى عليه ۲۲ ولا وجوب قبل الوقت فكان ثابتاً بدخول الوقت ۲۳ وبهذا ۲۴ ظهران الجزء الاول سبب للوجوب + +

مش ۱۰ احکام شرعیہ اپنے اسباب سے متعلق ہوتے ہیں کیونکہ وجوب ہماری عقلوں سے غائب ہے۔ پس ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس سے بندہ وجوب حکم کو پہچانے اور اس اعتبار سے احکام اسباب کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ مش ۲۰ پس سبب وجوب نماز کا وقت ہے۔ اس دلیل سے کہ نماز کے ادا کرنے کا خطاب وقت کے داخل ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے اور خطاب وجوب ادا کا ثابت کرنے والا ہے اور بندے کے لئے سبب وجوب کو وجوب اول سے پہلے معلوم کرنے والا ہے مطلب یہ ہے کہ خطاب بندے کو یہ معلوم کرا دیتا ہے کہ وقت سبب ہے نفس وجوب کا قبل وجوب ادا کے اور وجوب ادا نفس وجوب سے متقل ہوتا ہے کیونکہ وجوب ادا خطاب

کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور نفس موجب ثابت ہوتا ہے سبب سے اور سبب خطائے علیحدہ چیز ہے کیونکہ سبب ثابت ہوتا ہے نفس موجب سے اور خطاب اس کے بعد متوجہ ہوتا ہے اور سبب وجوب کو معلوم کرتا ہے۔ شائع جیسے ہمارا کہنا کہ ادا کر بیع کی قیمت اور ادا کر منکوحہ کا نفقہ یہاں قیمت بیع کرنے پر اور نفقہ نکاح کرنے پر واجب ہو جائے گا مگر ادا کرنا دونوں کا مطالبہ پر لازم ہوگا یہاں کوئی ایسی علامت موجود نہیں جس کو بند پہچانے سوائے وقت کے داخل ہونے کے۔ پس معلوم ہو گیا کہ وجوب وقت کے داخل ہونے سے ثابت ہو جاتا ہے۔ دوم یہ کہ وجوب اس پر بھی ثابت ہوتا ہے جس کو خطاب شامل نہیں جیسے سویا ہوا اور بے ہوش۔ یاد رکھو کہ نفس وجوب اور وجوب ادائی میں فرق ہے فقہاء کی اصطلاح میں وجوب فعل کی ایسی حالت کو کہتے ہیں جس کا تارک فعلی ثابوت کا مستحق ہو جائے اور بعد میں عذاب کا سزاوار ہو اسی وجہ سے عامہ شافعیہ نے کہا ہے کہ وجوب بجا آوری فعل کے لازم ہو جانے کو کہتے ہیں پس وجوب کے بدون وجوب ادا کے کچھ بھی معنی نہیں ہو سکتے مطلب یہ ہے کہ فعل کا بجالانا ادا اور قضا اور اعادے سے عام ہے پس جس وقت وجوب متحقق ہو اور فعل پایا جائے اور مانع نہ ہو تو وجوب ادا ضرور متحقق ہوگا۔ یہاں تک کہ اس کا تارک گنہگار ہوگا اور اس پر قضا واجب ہوگی اور اگر وقت میں کوئی مانع شرعی یا عقلی موجود ہوگا جیسے حیض یا نیند وغیرہ تو مانع کے گزرنے تک وجوب میں تاخیر آجائے گی اور اس کے بعد مسئلے میں شافعیہ کے تین فرقی ہو گئے ہیں۔ جمہور شافعیہ تو یہ کہتے ہیں کہ دوسرے زمانے میں فعل قضا ہے اس وجہ سے کہ قضا کے وجوب میں فی الجملہ وجوب کا پہلے پایا جانا معتبر ہے اور خاص اس شخص پر وجوب کا سابق ہونا ضرور نہیں پس اس وجہ سے سونے والے اور حیض والے شخص کا فعل قضا ہوگا۔ شائع یہ تفریع دونوں وجوبوں پر ہے مطلب یہ ہے کہ وقت سے پہلے وجوب نہیں پس وجوب وقت کے داخل ہونے پر ثابت ہوگا کیونکہ وقت کا وجوب اس کے دخول پر موقوف ہے۔ شائع یعنی جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے وقت وجوب نماز کا سبب بھی ہے صرف ظرف ہی نہیں اس لئے اس کی تقدیم واجب ہے اور مسجد کا برسبیل تعاقب یا بدل کے داخل ہونا سبب ہے نہ یہ کہ پورا نفس وقت سبب ہے۔ شائع یعنی دلیل مذکور سے ثابت ہو گیا کہ جزو اول وجوب کا سبب ہے پس وجوب کل وقت پر موقوف نہ ہوگا اگر ایسا نہ ہو تو وجوب ثابت نہ ہو سکے مگر بعد گزرنے وقت کے پس نماز کا پڑھنا وقت میں مقصور نہیں ہو سکتا کیونکہ سبب کا تقدم سبب پر لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے حالانکہ سبب کے لئے ضرور ہے کہ سبب پر مقدم ہو۔

اع ثم بعد ذلك طريقان احدهما نقل السببية من الجزء الاول الى الثاني
اذا لم يوجد في الجزء الاول ثم الى الثالث والرابع الى ان ينتهي الى اخر الوقت
فيتقرر الوجوب حينئذ ويعتبر حال العبد في ذلك الجزء ويعتبر بر صفة
ذلك الجزء مع بيان اعتبار حال العبد فيه انه لو كان صبيا في اول الوقت
بالغ في ذلك الجزء او كان كافرا في اول الوقت مسلما في ذلك الجزء او كان
حائضا او نفساء في اول الوقت طاهرا في ذلك الجزء وجبت الصلاة مع وعلى
هذا جميع صور حدود الاهلية في اخر الوقت مع وعلى العكس بان يحدث

حیض او نفاس او جنون مستوعب او اغماء ممتد فی ذلک الجزء سقطت عنه
 الصلوة ۵۷ ولو کان مسافراً فی اول الوقت مقيماً فی اخره یصلی اربعاً ۵۸ ولو
 کان مقيماً فی اول الوقت مسافراً فی اخره یصلی رکعتین ۵۹ و بیان اعتبار صفة
 ذلک الجزء ان ذلک الجزء ان کان کاملاً تقررت الوظيفة کاملاً فلا یخرج عن
 العهدة باءاتها فی الاوقات المکروهة ومثاله فیما یقال ان اخر الوقت فی الفجر
 کامل وانما یصیر الوقت فاسداً بطلوع الشمس وذلك بعد خروجه الوقت یتقرر
 الواجب بوصف الکمال فاذا طلع الشمس فی اثناء الصلوة بطل الفرض لانه لا یمكنه
 اتمام الصلوة الا بوصف النقصان باعتبار الوقت ۶۰ ولو کان ذلک الجزء ناقصاً
 کما فی صلوة العصر فان اخر الوقت وقت احمرار الشمس الوقت عنده فاسد
 فتقررت الوظيفة بصفة النقصان ولهذا وجب القول بالجواز عنده مع فساد الوقت -

مش ۱ اور جب کہ یہ ثابت ہو چکا کہ جز اول سبب ہے تو اب یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ باقی اجزائے وقت کا سبب ہونا
 کیونکر ہوگا اس کے لئے دو طریق ہیں ایک ان میں سے مسببیت کا منتقل ہونا جزو اول سے دوسرے جز تک جب کہ اذا جزو اول
 میں نہ پائی جائے پھر تیسرے اور چوتھے جز تک یہاں تک کہ وقت آخر ہو پھر وہاں سے وجوب منتقل ہوگا وہیں پایا جائے
 گا اور اس آخر جزو میں بندہ مکلف کے حال کا اعتبار کیا جائے گا اور اس جز کی جو نماز کا واجب کرنے والا نفس وجوب کے ساتھ ہے
 صفت کا خیال بھی کیا جائے گا پس اگر یہ جز کامل ہوگا تو نماز کامل طور پر واجب ہوگی کیونکہ وجوب علت کی طرف مضاف ہے پس اس
 کے کمال کی وجہ سے کامل ہوگا اور اس کے نقصان کی وجہ سے ناقص ہوگا پھر اگر نماز بھی کامل طور پر ادا کی جائے تو صحیح ہوگی ورنہ فاسد
 ہوگی اور اگر یہ جز ناقص ہوگا تو نماز بھی ناقص طور پر واجب ہوگی پھر اگر اسے کامل طور پر ادا کیا جائے تو صحیح ہوگی کیونکہ یہ بات
 ضروری ہے کہ اذا قدر وجوب سے ناقص نہیں ہوتی ہے مش ۲ اور بندہ مکلف کے حال کا اعتبار کرنا اس طرح پر ہے کہ اگر وہ اول وقت
 میں نابالغ تھا وقت کے پچھلے جز میں بالغ ہو گیا یا اول وقت میں کافر تھا اس کے پچھلے جز میں مسلمان ہو گیا یا عورت اول وقت میں
 کپڑوں سے یا نفاس سے تنھی اس آخر وقت میں کپڑوں سے اور نفاس سے پاک ہو گئی تو ان سب صورتوں میں نماز واجب ہو جائے گی
 کیونکہ وجوب اس جز میں پایا جائے گا اس سے منتقل نہ ہوگا۔ مش ۳ اسی طرح تمام صورتوں کا حکم ہے جن میں آخر وقت میں اہلیت پیدا
 ہو۔ مش ۴ اور اس کے برعکس حکم ہے جب وقت کے پچھلے جز میں عورت کو حیض یا نفاس آجائے یا ایک دن رات سے زیادہ مدت تک
 کسی کو جنون ہو جائے یا بے ہوشی لاحق ہو تو نماز ساقط ہو جائے گی۔ مش ۵ اور اگر اول وقت میں مسافر تھا آخر وقت میں مقیم
 ہو گیا تو پھر رکعت نماز پڑھے۔ مش ۶ اور اگر اول وقت مقیم تھا آخر میں مسافر ہو گیا تو دو رکعت نماز پڑھے مش ۷ اور بیان
 اعتبار صفت وقت کا اس طرح ہے کہ اگر یہ آخری جزو وقت کامل ہے تو عبادت کامل ہی ادا کرنا ہوگی، مکروہ اوقات میں ادا کرنے

سے ساقط من الذم نہیں ہوگی۔ مثلاً صبح کا آخری وقت کامل ہے جب آفتاب لگتا ہے تو وقت فاسد ہو جاتا ہے۔ تب وقت نہیں رہتا اور واجب کامل ہی ادا کرنا پڑے گا اگر آفتاب اثنائے نماز میں نکل آیا تو وہ نماز باطل ہوگی کیونکہ نماز کا اس موقع پر پورا کرنا ممکن نہ ہوگا۔ مگر نقصان کے ساتھ اور وہ درست نہ ہوگا اور بعض کے نزدیک طلوع شمس کی وجہ سے نماز کی فرضیت باطل ہو کر نفل بن جائے گی اور بہر صورت فرض کو دوبارہ پڑھنا پڑے گا۔ مثلاً ۸ اور اگر وہ جزا نقص ہو مثلاً نماز عصر میں کہ آخر وقت میں جو جب سورج میں سرخی آجائے کے وقت فاسد ہو جاتا ہے تو اس وقت میں نماز جائز ہے پس اگر عصر کی نماز میں سورج کے غروب ہو جانے کی وجہ سے فساد آگیا تو نماز باطل نہ ہوگی کیونکہ واجب میں اور مؤخرے میں مناسبت پائی جاتی ہے اور وہ یہ کہ نقص واجب ہوتی تھی تو اسی طرح ناقص ادا بھی کی گئی اور صبح کی نماز میں یہ حکم واسطے نہیں کہ وہ وقت کامل میں شروع کی گئی تھی کیونکہ سورج کے نکلنے سے ماقبل وقت کامل ہے اس میں کسی طرح کا نقصان نہیں تو نماز فجر کامل واجب ہوگی پھر جب کہ وقت میں سورج کے نکلنے سے فساد آگیا تو اب نماز فجر اُس طرح ادا نہیں ہو سکتی جیسا کہ واجب ہوتی تھی اور اس وقت میں عبادت کرنے کی ممانعت آئی ہے اس لئے کہ اس وقت میں عبادت کرنا سورج پرستی سے مشابہت رکھتا ہے اور سورج کی عبادت طلوع کے بعد ہوتی ہے طلوع سے قبل نہیں ہوتی امام شافعیؒ کے نزدیک نماز فجر طلوع سے باطل نہیں ہوتی کیونکہ بخاری و مسلم نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ جس شخص نے پانی ایک رکعت صبح قبل اس کے کہ طلوع آفتاب تو تحقیق اُس نے نماز صبح کی پانی اور جس شخص نے کہ ایک رکعت عصر سے پانی قبل اس کے کہ ڈوبے آفتاب تو تحقیق اس نے عصر کی نماز پانی حنفیہ اس کا جواب یوں دیتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے آفتاب کے طلوع و غروب کے وقت اور جس وقت میں دوپہر ہو نماز کی ممانعت کی ہے چنانچہ عقبہ بن عامر سے صبح مسلم وغیرہ میں مروی ہے کہ تین وقت ہیں جن میں نماز پڑھنے سے اور مردوں کو دفن کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو منع کرتے تھے ایک جب کہ آفتاب طلوع کرے یہاں تک کہ بلند ہو جائے اور جس وقت عین دوپہر ہو یہاں تک کہ زوال ہو آفتاب کا اور جب کہ ڈوبتا ہو یہاں تک کہ ڈوب جائے اور موطا میں ہے کہ منع کیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے ان ساعتوں میں ظاہر ہے کہ نبی کی حدیث اجازت کی حدیث کے معارض ہے تو ایسی حالت میں قیاس کی طرف رجوع کیا تو قیاس نے اجازت کی حدیث کو نماز عصر میں ترجیح دی اور حدیث ممانعت کو نماز فجر میں اور دوسری نمازیں ان تینوں وقتوں میں امارت نہیں کی وجہ سے ناجائز رہیں کیونکہ ان کے باب میں کوئی حدیث امارت نہیں کی معارض نہیں۔

اع والطریق الثانی ان يجعل كل جزء من اجزاء الوقت سبباً لعلی طریق الانتقال
فان القول به قول باطل السببية الثابتة بالشرع ۲ ولا يلزم علی هذا
تضاعف الواجب فان الجزء الثاني انما اثبت عين ما اثبت الجزء الاول فكا
من باب ترادف العلل وكثرت الشهور في باب الخصومات ۳ وسبب وجوب
الصوم شهود الشهر لتوجه الخطاب عند شهود الشهر و اضافة الصوم اليه
۴ وسبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامي حقيقة او حكماً ۵ وباعتبار

وجوب السبب جاز التعجيل في باب الاداء وسبب وجوب الحج البيت الاضافته الى البيت وعدم تكرار الوظيفة في العمر

مش ۱۷ در سراطی یہ ہے کہ اجزائے وقت کے تمام جز سبب قرار پائیں نہ بطور انتقال کے کہ اول جز سے سببیت دوسرے جز کی طرف منتقل ہو کیونکہ اس میں سبب شرعی کا ابطال ہے کیونکہ پہلا جز جب کہ شرع کی طرف سبب مقرر ہو گیا تو وہ نفس جز کا فائدہ دے گا اور جب اس سے سبب کے انتقال کو مانا جائے گا تو سببیت باطل ہو جائے گی اور یہ ناجائز ہے اس طریق پر یہ اعتراض وارد ہے کہ جب کہ ہر جز اجزائے وقت سے سبب ہو گا تو ہر جز سے ایک واجب ثابت ہو گا اور اس طرح واجبات المضاعف ہو جائیں گے حالانکہ یہ خلاف ہے معنی اس کا جواب یوں دیتے ہیں۔ مش ۱۸ یعنی اس سے واجب کا مضاعف ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ جزو ثانی نے وہی ثابت کیا ہے جو جزو اول نے ثابت کیا تھا اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک معلول کے واسطے علتوں کا مترادف ہونا اور عودوں میں گواہوں کا زیادہ ہونا پس اسباب متعدد ہیں تو ہوں واجب تو ایک ہے پھر تضاعف واجبات کب لازم آئے گا۔ مش ۱۹ اور روزہ رمضان کے فرض ہونے کا سبب ماہ صیام کے ختم ہونے پر خطاب الہی کا متوجہ ہونا اور روزے کا اس کی طرف منسوب ہونا ہے چنانچہ رمضان کا روزہ کہلاتا ہے کیونکہ اضافت میں اصل یہ ہے کہ رمضان الیہ رمضان کے لئے سبب ہو اس لئے کہ اضافت اختصاص کے لئے ہے اور ہر ثابت میں اصل کمال ہے اور کمال اختصاص کا سبب سبب میں یہ ہے کہ سبب سبب کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور اضافت نسبت ہے اور کامل نسبت وہ ہے جو حکم کو سبب کی طرف حاصل ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ مش ۲۰ اور زکوٰۃ کے واجب ہونے کا سبب مالک ہونا ایسے مال کا ہے جو نصاب کی مقدار ہو اور بڑھنے والا ہو اور یہ بڑھنا اس کا حقیقہ ہو یا حکماً مثلاً سونا اور چاندی کہ اگرچہ بدن بڑھے ان پر برس گذر جائے لیکن یہ دونوں چیزیں بڑھنے والے مال کے حکم میں ہیں کیونکہ اگر تجارت کرنا تو ان کی مالیت زیادہ ہو جاتی اور حکماً بڑھنے میں سال کا مال پر گذرنا بھی داخل ہے کیونکہ اس عرصے میں اس کو کسی ذریعہ سے بڑھانا ممکن تھا کیونکہ سال بھر میں چار فصلیں ہوتی ہیں اور یہ مدت کمال ہے اس میں مال کے بڑھانے کا پورا پورا موقع حاصل ہے جس فصل میں جس چیز سے نفع منظور ہو مال کو اس میں لگا سکتا ہے اسی طرح چوپایوں وغیرہ سے نسل کشی کر کے ان میں ترقی دے سکتا ہے پس سال بھر رہنا فوق حقیقی کا قائم مقام قرار دیا گیا۔ اور حقیقی طور پر غنواں اس لئے نہ سمجھا گیا کہ اس میں یہ متعین نہیں کہ یقیناً بڑھ جاتا یا اس لئے اس کو منحی کہا کہ اس میں مال کے بڑھنے میں کسی قدر کوتاہی ہے اور مال کو اس لئے زکوٰۃ کا سبب مانا گیا ہے کہ زکوٰۃ مال کی طرف مضاف ہوتی ہے چنانچہ مال کی زکوٰۃ کہتے ہیں پس اس وجہ سے نصاب پر مالک ہونا زکوٰۃ کے وجوب کا سبب ہو گا۔ مش ۲۱ اور باعتبار وجوب سبب کے زکوٰۃ کا پیشگی دے دینا جائز ہے اور اس طرح زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے کیونکہ جب سبب موجود ہو جاتا ہے تو سبب بھی اس کے بعد ظہور میں آ جاتا ہے اور جب کہ مال نصاب کا مالک ہو گیا جو ادائے زکوٰۃ کا سبب ہے تو برس روز اس پر گذرنے سے ادا کرنا جائز ہو گا اگر یہ کہا جائے کہ زکوٰۃ کا سبب بڑھنے والے مال پر مالک ہونا ہے تو سال گذرنے سے قبل وہ بڑھنے والا نہ سمجھا جائے گا۔ اس صورت میں سال گذرنے سے قبل سبب موجود نہ ہو گا جواب اس کا یہ ہے کہ نصاب کا وجود زکوٰۃ کا سبب ہے اور مال بڑھنا زکوٰۃ کی شرط ہے۔ مش ۲۲ اور حج کے فرض ہونے کا سبب بیت یعنی کعبہ ہے جس کی طرف حج کی اضافت ہے وہ یہی

ہے اور تمام عمر میں ایک ہی دفعہ حج کرنا فرض ہے مگر کرنا نہیں پڑتا بخلاف نماز اور زکوٰۃ اور روزہ کے کہ ان عبادات کا دوام اپنے اسباب پر مبنی ہے جب سبب میں تکرار آتی ہے تو اس کا سبب بھی مکرر ہو جاتا ہے مثلاً جب نماز کا وقت آنے کا تو نماز واجب ہوئی اور جب رمضان کا چاند طلوع کرے گا تو روزہ رکھنا واجب ہوگا یہی حال زکوٰۃ کا ہے کہ جب چاندی سونے اور سواہم اور تجارت کے مالوں پر جب حاجت اصلی سے قائم ہوں اور نصاب کے موافق ہوں اور تصرف میں مالک آزاد اور عاقل بالغ مسلمان کے ہوں ایک سال گزر جائے گا تو زکوٰۃ کا دینا واجب ہوگا برخلاف حج کے کہ اس کا سبب یعنی کعبہ چونکہ ایک ہی چیز ہے۔ اس میں تکرار کی گنجائش نہیں اس لئے اس کا سبب یعنی حج بھی عمر بھر میں صرف ایک بار ہی واجب ہے۔

اع و علی هذا الوجه قبل وجود الاستطاعة ينوب ذلك عن حجة الاسلام بوجوب
السبب ۴ وبه فارق اداء الزکوٰۃ قبل وجود النصاب لعدم السبب ۳ وسبب
وجوب صدقة الفطر ماس ميمونه ويلي عليه وباعتبار السبب يجوز التعجيل
حتى جاز اداؤها قبل يوم الفطر - ۴ وسبب وجوب العشر الاراضى النامية
بحقيقة الربع ۵ وسبب وجوب الخراج الاراضى الصالحة للزراعة فكانت
نامية حكما ۶ وسبب وجوب الوضوء الصلوة عند البعض ولهذا وجب الوضوء
على من وجبت عليه الصلوة ولا وضوء على من لا صلوة عليه وقال البعض
سبب وجوب الحدث ووجوب الصلوة شرط وقد روى عن محمد ذلك نصا
۷ وسبب وجوب الفسل الحيف والنفاس والجنابة ۸ فصل قال القاضي
الامام البوزيد الموانع اربعة اقسام ۹ مانع ما يمنع اعتقاد العلة ۱۰ وما
يمنع تمامها

مش ۱۱ اسی واسطے اگر زاد و راعی کی استطاعت سے پہلے کسی نے حج کر لیا تو وہ حج اسلام کے قائم مقام ہو جائے گا کیونکہ سبب
یعنی بیت اللہ موجود ہے۔ و بعد از سبب اس بات کے کہ حج کا سبب خانہ کعبہ کے پائے جانے کی وجہ سے مقدم ہے مش ۱۲ نصاب
سے پہلے ادا نئے زکوٰۃ کا مسئلہ حج کے مسئلے سے قبل ہو گیا جب نصاب موجود نہیں تو سبب بھی موجود نہیں اور اس وجہ سے نصاب
کا مالک نہ ہونے سے پیشتر زکوٰۃ دینے نہیں۔ مش ۱۳ اور وجوب صدقہ فطر کا سبب ایسے شخص کی اولاد یا غلاموں کا موجود ہونا
ہے جن کے خرچہ کا وہ ذمہ دار اور متولی ہو اسی واسطے فطر کے دن سے پہلے صدقہ فطر کا ادا کرنا جائز ہے اگر کوئی یہ کہے کہ صدقہ
کی اضافت فطر کی طرف ہے اس سے معلوم ہوا کہ وقت الفطر اس کا سبب ہے جیسا کہ شافعی کہتے ہیں تو جواب اس کا یہ ہے
کہ فطر شرط ہے سبب نہیں اور سبب بغیر اس شرط کے عمل نہیں کرتا اور صدقہ فطر جو اضافت کے ساتھ ہوتے ہیں یہ اضافت بطور

مجاہد کے ہے اگر کوئی یہ کہے کہ صدقے کی اضافت کو فطر کی طرف مجاز کیوں قرار دیا جاتا ہے جب کہ کلام میں حقیقت اصل ہوتی ہے اس لئے صدقے کی اضافت فطر کی طرف بھی حقیقی ماننا چاہیئے نہ مجازی تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ جب کہ ہم نے یہ دیکھا کہ اشخاص جتنے بڑھے جاتے ہیں اتنا ہی صدقہ بڑھتا جاتا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ اشخاص کا ہونا سبب ہے صدقے کا اگرچہ صدقے کی اضافت فطر کی طرف اس بات کو چاہتی ہے کہ یہی سبب ہو کیونکہ اضافت میں یہی اصل ہے مگر جب کہ ہم نے یہ دیکھا کہ اضافت میں استعارے اور مجاز بھی احتمال ہوتا ہے کیونکہ کلام کی جنس سے ہے اور صدقے کا بڑھ جانا اشخاص کے بڑھ جانے پر اس بات کا احتمال نہیں رکھتا کہ بغیر سببیت کے ہو تو اس لئے اضافت کو اضافت مجازی بغیر قدرت ماننا بڑا بیشعور اور سبب وجوب عشر کا زمین کا نمونے حقیقی ہے یعنی زمین کی پیداوار کا دسواں حصہ اس کی پیداوار کے اعتبار پر ہے۔ **مش ۷** اور سبب وجوب خراج کا ایسی زمینوں کا ہونا ہے جو کھیتی کے قابل ہوں پس یہ جہاں نامیرہ ہوں گی مطلب یہ ہے کہ خراج نمونے حقیقی کے اعتبار سے ہے اور نمونے حقیقی یہ ہے کہ درخت کرنے اور زمین سے نفع حاصل کرنے پر قدرت ہو اس صورت میں اگر زمین پڑی رہے گی اور اس میں کچھ پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی جائے گی یا آفت ارضی و سماوی کے سبب سے کچھ پیدا نہ ہوگا تب خراج لیا جائے پس خراج زمین کی پیداوار پر منحصر نہیں بلکہ اس میں نمونے حقیقی کفایت کرتا ہے اور اسی واسطے وہ نقدی کے ساتھ مقدم ہوتا ہے یعنی پیداوار کے عوض میں نقدی لی جاتی ہے اور عشر میں جو کچھ واجب ہوتا ہے وہ زمین کے اگے ہوئے ہیں کا ایک جز ہوتا ہے۔ **مش ۸** اور سبب وجوب وضو کا بعض کے نزدیک نماز ہے اسی لئے وضو اسی پر واجب ہوتا ہے جس پر نماز واجب ہوتی ہے۔ اور جس پر نماز واجب نہیں اس پر وضو بھی واجب نہیں اور بعض علماء کہتے ہیں کہ وضو کے واجب ہونے کا سبب وضو کا ٹوٹ جانا ہے اور نماز کا فرض ہونا اس کی شرط ہے سبب نہیں اور یہی امام محمدؒ سے بصراحت منقول ہے اور یہ صحیح نہیں اس لئے کہ شے کا سبب وہ ہوتا ہے جو اس کی طرف پہنچانے والا ہو وضو کا ٹوٹنا پاکی کا دور ہونا ہے اور جو چیز کسی شے کو درد کرتی ہے وہ اس کی طرف پہنچانے والی نہیں ہوتی پھر وضو کا ٹوٹنا وضو کا سبب کیسے ہو سکتا ہے۔ **مش ۹** اور نہانے کے واجب ہونے کا سبب حیض اور نفاس اور جنابت ہے۔ حیض اس خون کو کہتے ہیں جو ایسی بالغہ عورت کے رحم سے بہے جو مرض سے سلامت ہو اور سن نا امید کی کو بھی نہ پہنچے اور عورت کم سے کم بالغ فوہر کی عمر میں ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو خون رحم سے نہ بہوگا اس کو حیض نہ کہیں گے اس طرح جو خون فوہر سے قبل آئے گا اور ایسا ہی جو بیماری سے آئے گا حیض نہیں اور جو خون ہمیشہ جاری رہے اس میں سے بعض خون حیض سے ہوگا اور بعض بیماری سے جس کا نام استعاذہ ہے اور جو خون بعد جینے کے عورت کو آتا ہے اس کو نفاس کہتے ہیں وہ بھی حیض میں داخل نہیں ہے اور سن یا اس یعنی نا امید بعض کے نزدیک ساتھ برس ہیں اور بعض کے نزدیک پچیس برس اور کم مدت حیض کی تین دن ہیں اور اکثر مدت دس دن ہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کم مدت دو دن اور اکثر حصہ تیسرے دن کا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کم مدت ایک دن اور اکثر مدت پندرہ دن ہیں اور نفاس کی کم مدت کی حد نہیں اور اکثر مدت اس کی چالیس دن ہیں اور جنابت سے مراد جنابت کبریٰ ہے اور منی کے انزال کے ساتھ ہوتی ہے اور جو کچھ اس کے حکم میں ہے وہ بھی اس میں داخل ہے۔ **مش ۱۰** قاضی امام ابو زید نے کہا ہے کہ علت کے موانع چار ہیں اور میں پانچ ذکر کروں گا۔ **مش ۱۱** ایک وہ مانع ہے جس کی وجہ سے علت کا انعقاد ہی منوع ہو جاتا ہے۔ **مش ۱۲** دوسرا وہ مانع ہے کہ بالفعل علت کے حکم میں تاثیر کرنے کو منع کرتا ہے اور علت کو قائم نہیں ہونے دیتا۔

۱۷ ومانع یمنع ابتداء الحكم ۱۸ ومانع یمنع دوامه ۱۹ نظیر الاول
بیع الحر والمیتة والدم فان عدم المحلیة یمنع انعقاد التصرف علة الافادة
الحکم ۲۰ وعلی هذا سائر التعليقات عندنا فان التعليق یمنع انعقاد التصرف
علة قبل وجود الشرط ۲۱ علی ما ذکرناه ۲۲ ولہذا الوحلف لا یطلق امرأته
فعلق طلاق امرأته بدخول الدار لا یختم ۲۳ ومثال الثانی ہذاک النصاب
فی اثناء الحول ۲۴ وامتناع احد الشاہدین عن الشہادة ۲۵ ودر شرط
العقد ۲۶ ومثال الثالث البیع بشرط الخيار ۲۷ وبقاء الوقت فی حق صاحب
العذر ۲۸ ومثال الرابع خيار البلوغ

مش ۱۷ تیسرا وہ مانع ہے کہ عدلت کے ابتدائے حکم کو منع کرتا ہے۔ مش ۱۸ چوتھا وہ مانع ہے کہ عدلت کے حکم کے دائمی
ہونے کو مانع آتا ہے گو کہ ابتداً حکم ثابت ہو جاتا ہے عدلت کے حکم کو لازم نہیں ہونے دیتا۔ مش ۱۹ پہلی قسم کی مثال آزاد اور
مردار اور خون کی بیع ہے کہ بوجہ عمل بیع نہ ہونے کے یہاں انعقاد عدلت نہیں پایا جاتا پس نتیجہ بیع حاصل نہ ہوگا یعنی ملک نہ پہنچے
گی کیونکہ یہ چیزیں مال نہیں ہیں کیونکہ ان سے قول نہیں ہوتا اور بیع کے منعقد ہونے کے لئے بیع کا مال ہونا شرط ہے اسلئے
کہ بیع مال کو مال سے بدلنے کو کہتے ہیں۔ پس جو چیز کہ مال نہیں اُس کی بیع بھی جائز نہیں اور جب کہ آزاد اور مردار اور خون مال
نہیں تو ان میں ایجاب قبول کا تصرف بھی افادہ حکم کے لئے عدلت منعقد نہیں ہو سکتا۔ مش ۲۰ اسی طرح حقیقہ کے نزدیک تمام
تعلیقات کا حکم ہے کیونکہ تعلیق انعقاد تصرف کو روکتی ہے وجود شرط سے پہلے اُس کو عدلت نہیں ہونے دیتی تعلیق سے مردود شرط
ہے اور شرط اسے کہتے ہیں کہ جس کے ساتھ کسی شے کا وجود معلق کیا جائے نہ وجوب اور اس کی مابیت سے خارج ہو اور شرط
کبھی حقیقی ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ شے اس پر عقلاً موقوف ہو یا شارع کے حکم سے موقوف ہو یہاں تک کہ حکم بدوُن اُس کے
میع نہ ہو جیسے گواہ نکاح کے لئے شرط ہیں کہ بدن گواہوں کے نکاح صحیح نہیں ہوتا یا حکم بغیر اس کے بوجہ متعذر ہونے شرط کے
میع ہو جیسے وضو نماز کے لئے شرط ہے لیکن کبھی بوجہ عذر کے وضو نمازی کے ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے اور تعمیم اس کا خلیفہ بن
جاتا ہے اور کبھی جعلی ہوتی ہے اور وہ معلق کرنا ایک شے کا ہے دوسری شے کے ساتھ جیسے طلاق کو کسی شے پر مقید کرنا مثلاً
شوہر اپنی منکوحہ کو کہے کہ اگر تو میرے پاس آئے گی تو تجھ کو طلاق ہے یا آزادی کو کسی چیز پر مشروط کرنا مثلاً یوں کہے کہ جس
روز میں گھر میں جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہیں شرط جعلی شرط حقیقی کی طرح نہیں ہے کیونکہ جب تک مکلف اس کو
شرط نہ بنائے اس میں صلاحیت حکم کی نہیں ہوتی کیونکہ بدن شرط کے حکم کا میع نہ ہونا شرط حقیقی و جعلی دونوں میں مشترک
ہے اور فرق دونوں میں اس قدر ہے کہ حقیقی وہ ہے جس پر حکم عقل یا شارع کی رو سے موقوف ہو مکلف کے کام کو اس میں دخل
نہ ہو اور جعلی وہ جو ایسی نہ ہو بلکہ اس پر حکم شرعاً مکلف کے شرط بنانے کی وجہ سے موقوف ہو۔ مش ۲۱ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان
کیا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ حکم کی عدلت اس وقت تک نہیں بنتی جب تک شرط نہ پائی جائے

پس ان کے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے وقت علت بنے گا اور وقت سے پہلے نہ بنے گا اور شافعی کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال علت ہو جائے شرط کے موجود ہونے پر موقوف نہیں رہتا مگر اتنا ضرور ہے کہ شرط کا عدم حکم کے وقوع میں آنے کو مانع آتا ہے۔ **مش ۷** اسی واسطے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق دیگا پھر تعلیق مکان میں دخول کے ساتھ کر دی یعنی کہہ دیا کہ اگر تو گھر میں جائے تو تجھے طلاق ہے تو اس تعلیق سے حانت نہیں ہوگا قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ تعلیق نہیں پائی گئی کیونکہ عمل موجود نہیں ہے کیونکہ ایجاب اس حالت میں علت بنتا ہے جب کہ ایسے شخص سے جو اس کی تابعت رکھتا ہو ایسے محل میں صادر ہو جو اس کی اہلیت رکھتا ہو پس جب تک ایجاب اپنے عمل سے نہیں ملے گا اس کی علت نہیں بنے گا جیسے ایجاب ایسی چیز کی طرف منسوب کیا جائے جو اس کا محل نہ ہو تو وہاں بھی علت نہیں ہو سکتا مثلاً میت کو یا جانور کو طلاق دی جائے تو یہ دونوں ایجاب کا محل نہیں اس لئے ایجاب یہاں حکم یعنی وقوع طلاق کی علت بھی نہیں ہو سکے گا اور زوجہ اگر جب ایجاب طلاق کا محل ہے مگر جب تک شرط وقوع میں نہ آئے گی ایجاب اپنے محل سے نہیں مل سکے گا اور صرف تعلیق طلاق نہیں ہے پس اس وجہ سے حانت نہ ہوگا۔ **مش ۷** دوسری قسم کی مثال مال نصاب کا برس روز گزرنے سے پیشتر بر باد ہو جانا ہے کہ یہ امر علت کے تمام ہونے کو مانع ہے کیونکہ مال نصاب کا سال بھر رہنا وجوب ذکوۃ کی علت ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص مال نصاب پر برس دن گزرنے سے پیشتر ہی ذکوۃ نکال دے تو جائز ہے مگر علت تمام اسی وقت ہوتی ہے جب کہ برس دن گزر جائے پس برس دن کی مدت کے اندر اس کا ہلاک ہو جانا مانع ہے علت کے تمام ہونے کا۔ **مش ۸** اسی قبیل سے ہے یہ بھی کہ ایک گواہ کی گواہی گزر جانے کے بعد دوسرا گواہ اداۃ شہادت سے انکار کر جائے تو اس کا انکار کر دینا علت کے تمام ہونے کو مانع ہوگا کیونکہ دو شہادوں کی شہادت وجوب حکم کی علت ہوتی ہے مگر یہ علت تمام اُس وقت ہوتی ہے کہ شہادت اکٹھے دونوں شہادوں کی طرف سے گزے پس اُن میں سے ایک کا امتناع علت کے تمام ہونے کو مانع ہے۔ **مش ۹** اسی طرح کسی شخص نے کسی شخص سے عقد بیع کیا اور اس میں سے نصف کو لوٹا دیا تو یہ امر بھی علت کے تمام ہونے کو مانع ہے۔ **مش ۱۰** قیسری قسم کی مثال یہ ہے کہ بائع کا اختیار شے بیع پر مشتری کی ملک کے مدت اختیار تک ثابت ہونے کو مانع ہے مشتری کی ملک ثابت ہونے کی علت ایجاب و قبول ہے جو بیع میں موجود ہے مگر اس کی تاثیر بائع کا اختیار منتفی ہونے تک متوقف رہتی ہے اور جب بائع کے اختیار کی مدت پوری ہوتی ہے تو ملک اصل سے ثابت ہوتی ہے پس شرط اختیار بائع مانع ہے جو ابتدا سے حکم کو منع کرتی ہے۔ **مش ۱۱** اور صاحب عذر کے واسطے مذکر کا باقی رہنا بھی اس کی مثال ہے کیونکہ جب تک باقی رہے گا وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ وجود و حدث کا صاحب عذر سے علت ہے طہارت کے جلتے رہنے کی یا طہارت کے واجب ہو جانے کی مگر وقت کا ابھی باقی ہونا اس کے حق میں طہارت کے جلتے رہنے یا اس کے واجب ہونے کو مانع ہے۔ **مش ۱۲** چوتھی قسم کی مثال خیار بلوغ ہے یعنی صغیر لڑکی یا صغیر لڑکے کو بائع ہو جانے کے بعد اپنے نکاح کے فسخ کر دینے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے جب کہ سوا باپ اور دادا کے کسی اور ولی نے نکاح کر دیا ہو تو اُس لڑکی یا لڑکے کو جائز ہے کہ جب بائع ہوں نکاح کو فسخ کر دیں اگر وہ نکاح کو پہلے سے جانتے تھے اور اگر نکاح کی ان کو خبر نہ تھی اور بعد بلوغ کے خبر ہوئی تو جس وقت خبر ہوئی اس وقت بھی جائز ہے کہ نکاح فسخ کر دیں۔

اع والعق ۲ والرؤية ۳ وعدم الكفاءة ۴ والاندمال فی باب الجراحات
على هذا الاصل ۵ وهذا على اعتبار جواز تخصيص العلة الشرعية فاما على قول

من لا يقول يجوز تخصيص لعلته فالمانع عنده ثلاثة أقسام مانع يمنع ابتداء العلة
ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع دوام الحكم واما عند تمام العلة فيثبت الحكم لاحالة
وعلى هذا كل ما جعله الفريق الاول مانعا لثبوت الحكم جعله الفريق الثاني مانعا
لتام العلة وعلى هذا الاصل بدور الكلام بين الفريقين ۴ فصل الفرض لغة
هو التقدير ومفروضات الشرع مقدراته بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان وفي
الشرع ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه وحكم لزوم العمل به والاعتقاد به -

ش ۱ اور یہ بھی اسی قبیل سے ہے کہ کنیز کا نکاح مالک نے کر دیا ہو اور جب وہ اس کو آزاد کرے تو کنیز کو اختیار ہے کہ
نکاح باقی رکھے یا فسخ کر دے اور لڑکی کا بالغ ہو جانا اور کنیز کا آزاد ہونا دوام نکاح کا مانع ہے ش ۲ اسی قبیل سے
ہے مشتری کو بیع کے دیکھنے کا اختیار حاصل ہونا کہ جس چیز کو مشتری نے نہ دیکھا اور اس کو بغیر دیکھے اس شرط کے ساتھ خریدے
کہ بعد دیکھنے کے چاہیگا تو بیع کو باقی رکھے گا اور چاہے گا تو فسخ کرے گا تو اس کو اختیار ہے کہ دیکھنے کے بعد چاہے تو ان
داموں کو خرید لے یا واپس کر دیے اگرچہ قبل دیکھنے کے راضی ہو چکا ہے پس خیار رویت کی وجہ سے ایسے حکم کو دوام نہیں ہوتا گویا
کہ یہ حکم ابتداء ثابت ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ مشتری شے بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بھی اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ بغیر
حاکم کے پاس رجوع کئے ہوئے اور بغیر رضامندی بائع کے بیع کو فسخ کر دے جب تک کہ بعد دیکھنے کے کوئی ایسی بات نہ کہے یا
کوئی فعل ایسا نہ کرے جو رضامندی پر دلالت کرتا ہو۔ ش ۳ اور خاوند کا غیر کفو ہونا بھی اسے قاعدے کے متعلق ہے اور وہ یہ
ہے کہ کوئی عورت ایسے شخص سے جو اس کا کفو یعنی ہمسرہ برابر نہ ہو نکاح کر لے تو دلی خاوند کو بی بی سے جدا کر دے گا۔ ش ۴
اور جراحات کے معالے میں زخم کا نہ بھرنے کا بھی اسی قاعدے سے متعلق ہے اندمال ایسا مانع ہے کہ وہ دیت جراحات کے دوام حکم کو
منع کرتا ہے۔ چنانچہ جب کوئی آدمی کسی آدمی کو زخمی کر دیتا ہے۔ تو زخمی کے انجام کار کی طرف نظر رکھی جاتی ہے اگر اس زخم کی
کی وجہ سے وہ مر گیا تو زخمی کرنے والے پر قصاص آتا ہے اگر زخم اچھا ہو گیا اور کچھ اثر اس کا باقی نہ رہا تو اس کا اعتبار حق دیت میں
باقی نہ رہیگا اگرچہ حق تعزیر میں اس کا اعتبار باقی ہو گا یہ مذہب امام ابو حنیفہ کا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک دعویٰ کرنا واجب
ہے اور امام محمد کے نزدیک ڈاکٹر یا جراح کی فحش اور دواؤں کی قیمت واجب آئے گی۔ ش ۵ اور یہ چوتھی قسم اس اعتبار سے ہے
کہ علت شرعیہ کی تخصیص کرنا جائز ہے اور جو عالم علت کی تخصیص کے جواز کے قائل نہیں ان کے نزدیک مانع تین قسم کے ہیں ایک وہ جو ابتدائے علت کو مانع ہو
دوم وہ جو تمام علت کو مانع ہو سوم وہ جو دوام حکم کو مانع ہو اور جب علت پوری ہوگی تو ضرور حکم ثابت ہو جائے گا اس پر یہ کہا جائے گا کہ جس کو
فرق اول نے مانع ثبوت حکم مقرر کیا ہے اس کو فرق ثانی نے مانع تمام علت قرار دیا ہے اس قسم سے فریقین میں کلام دائر ہے۔
ضروری یا دوا داشت پانچواں وہ مانع ہے کہ جو علت کو لازم نہیں ہونے دیتا نظیر اس کی یہ ہے کہ بائع مشتری باہم یہ وعدہ
کریں کہ اگر بیع میں عیب نکلے تو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار ہے سو ایسے اختیار کا ثابت کرنا مالک کے فقط لازم ہونے کو مانع ہے
ایسی جو مشتری بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بغیر حاکم کے مان دعویٰ کئے یا بائع کی رضامندی کے بغیر بیع کے فسخ کرنے کا اختیار

نہیں رکھتا پس اگر مشتری کی ملک لازم ہو جاتی تو حکم بائع پر واسطے فسخ بیع کے جبر نہ کر سکتا اور اگر ملک تمام نہ ہو جاتی تو حاکم پاس دعوے کرنے یا بائع کے مضامند ہونے کی حاجت نہ پڑتی بلکہ مشتری بغیر ان کے حق فسخ رکھتا اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ملک تمام ہو جاتی ہے مگر لازم نہیں ہوتی۔ مثلاً بیع فرض کے معنی لغت میں تقدیر ہیں یعنی مقرر کردہ مفروضات شرع مقدرات شرع ہیں کہ ان میں کمی و زیادتی کا احتمال نہیں شرع میں فرض اسے کہتے ہیں جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا اور اعتقاد رکھنا لازم ہے جیسے ایمان اور نماز اور زکوٰۃ اور روزہ اور حج فرض کے انکار سے کفر لازم آتا ہے۔ اور بغیر مقرر کے اس کی تعمیل ترک کرنے سے فاسق ہو جاتا ہے اور جو کبھی عذر کے ترک ہو جائے تو مضافہ نہیں اور بغیر عذر کے حقیر جان کر ترک کرنے سے بھی کفر لازم آتا ہے۔ یہ بھی یاد رکھو کہ عموماً ہر فرض کا عقیدہ دل سے نہ رکھنے سے کفر لازم نہیں آتا بلکہ جو فرض ایسا ہے کہ جس کی فرضیت شرع محمدی میں ہر محقق و مبطل کو بدیہی طور پر معلوم ہو گئی ہے تو اس کے انکار سے کفر لازم آتا ہے اور جو ایسا نہیں ہے مگر پھر بھی اس کے ثبوت میں کسی طرح کا شبہ نہیں تو جو شخص ایسے فرض کا انکار تاویل کے ساتھ کرتا ہو گو وہ تاویل رکیک ہی ہو تو وہ کافر نہ ہوگا بلکہ فاسق ہوگا اور جس فرض کی فرضیت کے ثبوت میں شبہ کو گنجائش ہو مگر وہ شبہ کسی دلیل سے پیدا ہوا ہو تو ایسے فرض کا انکار کرنے والا تاویل اجتہادی کے ساتھ نہ کافر ہے نہ فاسق بلکہ خاطی ہے ہاں اگر تاویل اجتہادی نہ رکھتا ہوگا تو اس کے فاسق ہونے میں کلام نہیں مگر کافر نہیں ہو سکتا اور یہ جو کہتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کسی کو کافر نہ کہنا چاہیے یہ ایک مجمل کلام ہے جس میں بہت سی افراط و تفریط واقع ہو گئی اور فقہانے تو اتنا مبالغہ کیا کہ بعض مسائل اجتہادی کے انکار کرنے سے بھی کافر کہہ دیا اور یہ طریقہ بہت ناموزوں ہے اور بعض نے اصول و فروع میں فرق کیا یعنی انکار اصول پر تو کافر کہا اور انکار فروع پر کافر کہنے سے بچے۔ مگر یاد رہے کہ اگر فروع میں ذات اعمال سے انکار کیا جائے گا تو خیر کافر نہ ہوگا اور جو ان کے واجب و سنت ہونے کا اعتقاد نہ رکھے گا تو کافر ہو جائے گا۔ اس واسطے کہ جو شخص انکار کرے پنجگاہ نماز اور زکوٰۃ کے واجب ہونے یا اذان کے سنون ہونے سے تو وہ بیشک کافر ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب عہد خلافت حضرت ابوبکر صدیق میں عرب کے بعض قبیلوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تو ان کے ساتھ قتال کیا گیا ہاں بعض ایسی صورتیں ہیں کفر تاریخی ہوتا ہے لیکن صاف اور کھلے ہوئے معاملات اور نصوص جلی میں تاویل کا اعتبار نہیں کیا جاتا چنانچہ غلیف اول کے عہد میں زکوٰۃ نہ دینے والوں نے تاویل کی اور زکوٰۃ کے عدم وجوب پر اس آیت کے ساتھ استدلال کیا **لَا يَجِدُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ يَدْفَعُونَ إِلَيْكُمْ زَكَاةَهُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَكْفُرُونَ** یعنی ان کے مالوں میں سے زکوٰۃ لے تاکہ تو ان کے ظاہر اور باطن کو پاک اور پاکیزہ کرے اور دعائے خیر بھیج اُن پر تحقیق تیری دعا اُن کے واسطے تسکین ہے پس زکوٰۃ کا وجوب مشروط ہے اس تسکین کے حاصل ہونے پر اور یہ ظاہر ہے کہ کسی اور سے یہ تسکین حاصل نہیں ہو سکتی اور کوئی غیر آدمی اس کام میں رسول کا قائم مقام نہیں ہو سکتا پس واجب ہوا کہ رسول کے سوا کسی اور کو زکوٰۃ نہ دی جائے مگر یہ تاویل ضعیف ہے اس واسطے کہ تمام آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ زکوٰۃ فقراء اور مسکین کی حاجت برآری کے لئے مقرر ہوئی ہے اسی واسطے صحابہ نے مانعین زکوٰۃ کی اس تاویل کو منقطع قرار دیا البتہ جو کوئی کہے کہ قرآن مخلوق ہے یا رُئیست الہی کا انکار کرے یا کہے کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم جزئی طور پر نہیں اور علم کلی ثابت کرے تو ایسے آدمی کی تکفیر پر اقدام نہ کرنا چاہیے اس لئے کہ نص جلی کی مخالفت لازم نہیں آتی کیونکہ ان جزئیات کے خلاف قرآن اور حدیث متواتر ہیں صاف اور آشکارا طور پر مذکور نہیں ہے۔

اع والوجوب هو السقوط یعنی ما یسقط علی العبد بلا اختیار مند و قیل هو من الوجبة وهو الاضطراب سمی الواجب بذلک لکونه مضطربا بین الفرض و المنفل فصار فرضا فی حق العمل حتی لا یجوز ترکہ و نفلا فی حق الاعتقاد فلا یلزمنا الاعتقاد به جزما مع و فی الشرح هو ما ثبت بدلیل فیہ شبهة کالایة المؤولة والصحیح من الاحادیث وحکمہ ما ذکرنا

شاشی وجوب کے معنی سقوط کے ہیں یعنی جو بندے پر سے بغیر اس کے اختیار کے ساقط ہو بعض کے نزدیک لفظ واجب کا ماخذ وجہ ہے جس کے معنی اضطراب کے ہیں واجب کا یہ نام اس لئے ہے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان مضطرب ہے پس واجب حق عمل میں فرض ہے کہ اس کا ترک کرنا درست نہیں اور حق اعتقاد میں نفل ہے اس لئے کہ یقینی طور پر اس پر اعتقاد رکھنا ہمارے ذمہ لازم نہیں۔ شاشی ۶۲ شریعت میں واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہوتا ہے مثلاً وہ آیت جس میں علمائے تاویل کی ہو اور حدیث آحاد صحیحہ اور عام مخصوص البعض اور مجمل ان میں سے عام مخصوص اور مجمل اور مؤول کی دلالت میں شبہ ہے اور خبر واحد کے ثبوت میں شبہ ہوتا ہے اور کبھی خبر واحد کی دلالت میں بھی شبہ ہوتا ہے ثبوت میں شبہ ہونے کی مثال صدقہ فطر اور قربانی ہے ترمذی نے عمر و بن شیبہ عن ابیہ عن جدہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی کو موالا کہنے کی گلیوں میں بھیجا تاکہ کہے کہ آگاہ ہو کہ صدقہ فطر کا واجب ہے ہر مسلمان پر مرد و ہو۔۔۔۔۔ یا عورت آزاد ہو یا غلام چھوٹا ہو یا بڑا اور قربانی کے باب میں آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے قبل نماز کے ذبح کیا تو اس نے اپنے نفس کے لئے ذبح کیا اور جس نے بعد نماز کے ذبح کیا تو اس کی عبادت پوری ہوئی اور اس نے سنت مسلمانوں کی پائی اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ جس شخص نے قبل نماز کے ذبح کیا تو اس کے بدلے میں دوسرا جانور ذبح کرے اور جس نے نہیں ذبح کیا تو وہ خدا کے نام پر ذبح کرے۔ اس کو بخاری و مسلم نے براہین عازب اور حذیب بن محمد اللہ سے روایت کیا ہے یہ دونوں روایتیں اگرچہ صحیح ہیں مگر اخبار آحاد کے قبیل سے ہیں اور خبر واحد ایک ایسی دلیل ہے جس کے ثبوت میں شبہ ہے ابو یوسفؒ اور شافعیؒ کے نزدیک قربانی سنت ہے اور دلیل اس پر حدیث ام سلمہؓ کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص تم میں سے فحجہ کا چاند دیکھے اور قربانی کا ارادہ کرے تو چاہیے کہ اپنے بال اور ناخنوں کو روک رکھے اس کو ایک جماعت نے روایت کیا ہے یہ جو فرمایا کہ اگر ارادہ کرے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی واجب نہیں ہے اور اہام اعظم کے نزدیک واجب ہے اور دلیل ان کی حدیث ابو ہریرہؓ کی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا جس کو مقدرت ہو اور قربانی نہ کرے تو وہ ہمارے مصلے کے قریب نہ ہو اس کو احمد اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے کیونکہ اس قسم کی وعید سوائے ترک واجب کے سنت کے ترک پر نہیں ہوتی اور ائمہ سلمہؓ کی حدیث کے معنی یہ ہیں کہ جس شخص کا قصد ہو قربانی کا جو قصد ہے سہو کی اور تخمیر نہیں۔ (سوال) اللہ نے فرمایا ہے فَصَلِّ لِزَیْنٰکَ وَانْحَرْ یعنی نماز پڑھ اپنے رب کے آگے اور قربانی کر تو اس صورت میں قربانی فرض ٹھہری (جواب) یہ آیت مؤول ہے۔ اسی لئے شافعیؒ کہتے ہیں کہ انحر کے معنی یہ ہیں کہ نماز میں سینے کے آگے ہاتھ رکھیں آیت غنی اللہ لہ ہے گو کہ قطعی الثبوت ہے اور دلالت میں شبہ ہونے کی مثال وتر ہے کہ وہ آنحضرتؐ کے اس قول سے واجب ہوتا ہے ان اللہ امدکم بصلوة ہی خیر لکم من حمول النعماء والوتر الخ

یعنی اللہ تعالیٰ نے امداد کی تم کو ایک نماز کہ وہ بہتر ہے تمہارے واسطے سرخ اونٹوں سے وہ وتر ہے مقرر کیا اس کو تمہارے واسطے اللہ نے درمیان نماز عشا کے طلوع فجر تک جیسا کہ ترمذی اور ابو داؤد نے روایت کیا ہے یہ حدیث وجوب وتر کے دلائل سے گنی جاتی ہے اول تو اس کے ثبوت میں مشتبہ ہے کیونکہ خبر واحد ہے اور اگر ثبوت مان بھی لیا جائے تو وجوب پر اس کی دلالت میں مشتبہ ہے چنانچہ احتمال اس بات کا بھی ہے کہ امداد کرنا بطور نفل کے ہو نہ بطور وجوب کے۔ چنانچہ امام شافعیؒ اور صاحبین کے نزدیک وتر سنت ہے اور امام اعظمؒ کے نزدیک واجب ہے اور زیادہ تر محدثوں میں بجائے امداد کے ذاد کہ واقع ہے اور یہ قول حضرت کا دلالت کرتا ہے کہ ان پانچ نمازوں سے وتر بھی ملتی ہے اور اس سے وتر کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور اگر کوئی کہے کہ اس سے فرضیت ثابت ہوتی ہے جیسے کہ پانچ نمازوں کی فرضیت ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ دلیل نفی ہے اور فرضیت دلیل قطعی سے ثابت ہوتی ہے۔ مثلاً حرم واجب کا وہ ہے جو ہم نے اوپر بتلایا یعنی اس کا عمل فرض کی طرح لازم ہے مگر علم فرض کے علم کی طرح لازم نہیں ہوتا کیونکہ فرض کا علم قطعی ہوتا ہے اور واجب کا علم نفی اسی لئے اس کا تارک مستحق عذاب اور گناہ نگار ہے کافر نہیں اگر کوئی تاویل اجتہادی اخبار آحاد میں کرتا ہو اس طرح کہ کہے کہ یہ خبر ضعیف یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے اور اس وجہ سے اس پر عمل ترک ہوتا ہو تو اس سے فسق لازم نہیں آئے گا کیونکہ یہ امر استتفاء یا خواہش نفسانی کے لئے نہیں ہے بلکہ محض خوشنودی الہی اور تحقیقات علمیہ کی غرض سے ہے۔ فائدہ جلیلہ کبھی واجب کا اطلاق حنفیہ کے نزدیک ایسے معنی پر عام ہوتا ہے جو شامل ہیں فرض و واجب کو اور وہ معنی یہ ہیں کہ کرنا اولیٰ ہے ترک سے باوجود منع ہونے ترک کے اور یہ عام ہے اس سے کہ دلیل قطعی سے ثابت ہو یا دلیل نفی سے اسی وجہ سے واجب کا لفظ کبھی ایسی چیز پر بولا جاتا ہے جو عملی و عملی طور پر فرض ہے جیسے کہتے ہیں کہ نماز فرض واجب ہے یا زکوٰۃ واجبہ اور کبھی ایسی چیز پر بولا جاتا ہے جو نفی ہے مگر عمل کی رو سے فرض کی قوت میں ہے جیسے نماز وتر اور کبھی ایسی چیز پر استعمال کیا جاتا ہے جو نفی ہے اور عمل میں فرض سے کم ہے مگر سنت سے بڑھ کر ہے جیسے سورۃ فاتحہ کا نماز میں پڑھنا یہاں تک کہ اگر کوئی اسے ترک کرے تو نماز فاسد نہ ہوگی لیکن مجدد سہو واجب ہوگا اسی طرح فرض کا اطلاق بھی ایسے معنی عام پر ہوتا ہے جو فرض و واجب دونوں کو شامل ہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ ثابت ہے برابر ہے کہ ثبوت دلیل نفی کے ساتھ ہو یا دلیل قطعی کے ساتھ مثلاً کہتے ہیں کہ وتر فرض ہے اور نماز میں تبدیلی ارکان فرض ہے اور ایسے فرض کا نام فرض عملی ہے اور یوں بھی کہتے ہیں کہ نماز فرض ہے اور زکوٰۃ فرض ہے۔ امام شافعیؒ فرض و واجب کو مترادف سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک ان دونوں نفلوں کا اطلاق اس کام پر ہوتا ہے کہ شرعاً جس کا فاعل مدح کا مستوجب ہو اور اس کا تارک مذمت کا مستوجب ہو اور ایسا کام عام ہے کہ دلیل قطعی سے ثابت ہو یا دلیل نفی سے۔

اع والسنة عبارة عن الطريقة المسلوكة المرضية في باب الدين سواء كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم او من اصحابه تعالى عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدى عضو اعليها بالنواجد ٢٤ وحكمها انه يطالب المرء باحيا ويستحق اللامة بتركها ٢٥ الا ان يتركها بعذر ٢٦ والنفل عبارة عن الزيادة والغنمة تسمى نفلا لانها تر زيادة على ما هو المقصود من الجهاد وفي الشرع

2

عبارة عما هو زيادة على الفرائض والواجبات وحكمه ان يثاب المرء على فعله ولا يعاقب بتركه ۵ والنفل والتطوع نظيران ۶ فصل العزيمة هي القصد اذا كانت في نهاية الوكادة ولهذا قلنا ان العزم على الوطى عود في باب لظهار لانه كما لموجود فجاء ان يعتبر موجودا عند قيام الدلالة ولهذا لوقال اعزم يكون حالفا *

شرح سنت عبارت ہے دین میں ایسے عمدہ طریقے جس پر ملتے ہیں خواہ وہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو یا ان کے صحابہ سے کیونکہ آپ نے فرمایا ہے کہ لازم پکڑو میری سنت کو اور خلفا کی سنت کو میرے بعد اس کو دانتوں سے پکڑے رہو۔ احمد ابو داؤد ترمذی اور ابن ماجہ کی روایت میں عراب بن ساریہ سے علیہ السلام سنہی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسکوا بها وعضوا علیها بالہذا جاذ واقع ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک سنت کا لفظ جب مطلق مذکور ہو یعنی کوئی راوی یوں کہے کہ سنت سے ایسا ثابت ہے تو یہ رسول اور صحابہ دونوں کے طریقوں کو شامل ہو گا اور مطلق سنت میں دونوں طریق داخل ہوں گے مگر امام شافعی کہتے ہیں کہ جب یہ لفظ مطلق مذکور ہو تو بغیر خدا کا طریقہ مراد ہوتا ہے نہ صحابہ کا کیونکہ مطلق سے فرد کا ل قبلا در ہوتی ہے اور تمام طریقوں میں سنت رسول فرد کا ل ہے دوسری دلیل شافعی کی یہ ہے کہ سعید بن مسیب کے قول ذیل میں مطلق سنت کا لفظ مذکور ہے اور اس سے مراد سنت نبوی ہے مادون الثلث من المذیبة لا ینصف دھو السنہ یعنی تنہائی سے کم دیت کو آدھا آدھا نہ کیا جائے اور یہ سنت ہے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مطلق افادہ اطلاق کا کرتا ہے اس لئے بلا دلیل مقید نہیں ہوتا اور فرد کا کمال دلیل تقیید سے نہیں ہے پس سنت مطلق سے نبی کا طریقہ بھی سمجھا جائے گا اور صحابہ کا طریقہ بھی اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو سعید بن مسیب کے قول میں سنت نبوی مراد لینا ممنوع ہے کتاب کفایہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں سنت سے مراد زید بن ثابت کی سنت ہے جو اس قول میں سعید کے امام ہیں دوسرے اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ سنت نبوی ہی مقصود ہے تو یہ اطلاق کی وجہ سے نہیں بلکہ اقتضائے مقام کی وجہ سے ہے امام ابو حنیفہ کے مذہب مختار پر یہ حدیث دلیل ہے جس کو جریر بن عبد اللہ بخلی سے مسلم نے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا من سن فی الاسلام سنة حسنة فله اجرها واجرم من عمل بها من بعده من غیر ان یتقن من اجزائها شئی من سن فی الاسلام سنة سيئة كان علیها ودرها ووزمن عمل بها من بعده من غیر ان یتقن من اجزائها شئی یعنی جو شخص اسلام میں طریق نیک کو رواج دے تو اس کے لئے اپنا ثواب ہے اور ان شخصوں کا بھی ثواب ہے جنہوں نے اس طریق پر اس کے بعد عمل کیا بغیر اس کے کہ ان کے ثوابوں میں کچھ کمی ہو اور جس نے اسلام میں طریقہ بد کو رواج دیا تو اس پر اپنا گناہ ہو گا اور ان شخصوں کا بھی گناہ ہو گا جو اس طریق پر اس کے بعد چلیں گے بغیر اس کے کہ ان کے گناہوں سے کچھ کم ہو دیکھو معنی جس نے لفظ عام ہے ہر آدمی کو متناول ہے۔ شرح سنت کا حکم ہے کہ اس کے بجالانے پر ثواب ہے اور اس کے ترک کرنے پر پلا مت ہے گو یہ طریقہ فرض و واجب سے کم ہے مگر اس کی بجا آوری چاہیے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَمَا تَسْكُمُ الرَّسُولُ وَتَخَذُوهُ وَمَا تَسْكُمُ عَنْهُ فَاَنْتُمْ تَعْمَوْنَ یعنی جو تم کو رسول دے وہ لیو اور جس سے منع کرے اس کو چھوڑ دو پس سنت کا برابر رکھنا بھی

آدمی سے مطلوب ہے۔ فقہ ۲۳ مگر عذر سے چھوٹ جائے تو اللہ معاف کرنے والا ہے۔ فقہ ۲۴ نفل عبادت ہے زیادتی سے یعنی جو عبادت فرض و واجب اور سنت سے زیادہ ہو وغیرت کو نفل اسی واسطے کہتے ہیں کہ وہ اصل مقصود و جہاد سے زائد امر ہے حکم اس کا یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب ہے نہ کرنے پر عذاب نہیں اور نہ ملامت ہے جیسے مسافر کو اجازت ہے کہ چار رکعتی نماز کو قصر کرے پس اگر کوئی چاروں رکعت پڑھے تو دوسرے زیادہ نفل ہوں گی ان کے پڑھنے پر ثواب پائے گا اور نہ پڑھنے پر نہ عذاب پائے گا نہ ملامت کا مستحق ہوگا۔ (طاہر) یہ قول فقہاء کے اس حکم کے خلاف ہے کہ اگر مسافر نے نماز چاروں رکعتیں پوری پڑھیں اور پہلے قاعدے میں بیٹھا بھی تو فرض اس کا تمام ہوا مگر گناہ گار ہوا۔ (مولانا) یہ گناہ دور کعتوں کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے کیونکہ نماز فی نفسہ عبادت مشروعہ ہے بلکہ سلام کی تاخیر کرنے کے سبب سے اور اللہ تعالیٰ کا صدفہ نہ قبول کرنے سے اور اور فرض و نفل کے ملانے سے یعنی بلا فصل ادا کرنے سے ہوتا ہے اور دور کعتیں جو اس نے زیادہ پڑھی ہیں وہ نفل ہو جائیں گی اور اگر پہلا قعدہ نہیں کیا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ مسافر پر پہلا قعدہ فرض ہے اس لئے کہ پہلا قعدہ مسافر کے حق میں پہلا قعدہ ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جب کہ نفل کا یہ حال ہے کہ اس کے کرنے سے آدمی ثواب پاتا ہے اور نہ کرنے سے عذاب نہیں اٹھاتا تو چاہیے کہ جب اس کو کوئی شروع کرے تو تمام کرنا اس پر لازم نہ ہو اور اس پر فساد پیدا ہو جانے سے قضا لازم نہ آئے اور جو حال اس کا قبل ابتداء کے ہے وہی آخر میں رہے کیونکہ ہر شے کی بقا ابتداء کے مخالفت نہیں ہوتی پس جب نفل کو شروع کرے تو اس کا پورا کرنا لازم نہ آئے جیسا کہ شروع کرنے سے وہ لازم نہیں جواب اس کا یہ ہے کہ جب اس کو شروع کر لیا جاتا ہے تو وہ اللہ کا حق ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے حق کی حفاظت ضرور ہے اس لئے باقی کا پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے اگر ایسا نہ کیا جائے تو عمل کا بطلان ہو جائے اور وہ حرام ہے۔ چنانچہ سورہ محمد میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَلَا تَبْطُلُوا الصَّلَاةَ أَنْتُمْ أَنْتُمْ لَكُمْ بِمَعْنَىٰ اذْهَبُوا عَنْهَا اور حضرت عائشہؓ اور حفصہؓ سے منقول ہے کہ ہم روزے سے تھے کہ ہمارے سامنے ایک کھانا آیا جس کو ہمارا دل چاہتا تھا ہم نے اس کو کھا لیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی فساد دوسرے دن کر لینا اس کو ابو داؤد اور ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے اور طبرانی میں یہ بھی ہے کہ آپ نے فرمایا پھر ایسا مت کرنا یہ روزہ نفل تھا۔ فقہ ۲۵ نفل اور تطوع باہم نظیرین ہیں اور ایک دوسرے سے ملتی ہیں اور دونوں زائد ہیں فرق اس قدر ہے کہ نفل زیادتی کا نام ہے اور تطوع ایسی چیز کا کرنا جو اچھی ہو اور حصول ثواب کی غرض سے کی جائے۔ فقہ ۲۶ عبادت عبادت ہے قصد سے جب کہ نہایت مؤکد ہو اسی واسطے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ ظہار کے موقع پر کسی شخص نے اثنائے کفایت اپنی زوجہ سے ہمبستر ہونے کا پختہ ارادہ کر لیا تو اس کو از سر نو کفارہ دینا ہوگا یہ عزم بمنزلے موجود کے ہے دلالت کے قائم ہونے کے وقت اس کے موجود ہونے کا اعتبار کرنا درست ہوگا اسی واسطے اگر کسی نے کہا اعظم یعنی میں پختہ ارادہ کرتا ہوں تو اس میں اس کے ذمے قسم ہو جائے گی۔

اع وفي الشرع عبارة عما للزمان احكام ابتداء ۲ سميت عن صيغة لانها في غاية الوكادة لو كادة سببها وهو كون الامر مفترض الطاعة بحكم ان الهنا ونحن عبيدة ۳ و اقسام العزيمة ما ذكرنا من الفرض والواجب ۴ و اما الرخصة فعبارة عن اليسر والسهولة وفي الشرع صرف الامر من عسرا في اليسر بواسطة عذر في المكلف

۵۷ وانواعها مختلفة لاختلاف اسبابها وهي اعدار العباد وفي العاقبة تؤول الى نوعين ۵۸ احدهما رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العفو في باب الجنابة و ذلك نحو اجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمینان القلب ۵۹ عند الاكراه ۶۰ و سب النبي عليه السلام ۶۱ و اتلاف مال المسلم ۶۲ وقتل النفس ظلما۔

شرح ۵۷ شرع میں عزیمت سے مراد وہ احکام ہیں جو ابتداءً ہمارے ذمے لازم ہوتے ہیں اور اصلی ہوتے ہیں ان کی مشروطیت عوارض موانع کی وجہ سے نہیں ہوتی جیسے رمضان میں روزہ رکھنا حکم اصل ہے اللہ نے اس کو ابتداءً سے مقرر کیا ہے بخلاف اس کے کہ مریض کے لئے جو رمضان میں افطار کا حکم ہے وہ اصلی نہیں اور ان احکام اصلی کا تعلق یا تو فعل سے ہوتا ہے جیسے روزہ رکھنے کا حکم یا ترک فعل سے ہوتا ہے جیسے زنا کرنے کی ممانعت۔ شرح ۵۸ ایسے احکام کا نام عزیمت اس لئے رکھا گیا ہے کہ نہایت مؤکد ہیں ان کا سبب ہی باعث تاکید ہے کیونکہ وہ حکم دینے والا مفترض الطاعة ہمارا مبدء ہے ہم سب اس کے بندے ہیں۔ شرح ۵۹ عزیمت کی قسمیں وہی ہیں جو مذکور ہو چکیں اگر کوئی یہ کہے کہ سنت اور نفل بھی عزیمت کی قسمیں ہیں، جیسا کہ فقہ الاسلام اور ان کے تبعوں کی رائے ہے پھر مصنف نے فرض و واجب کے ساتھ سنت و نفل کا نام کیوں نہ لیا تو جواب اس کا یہ ہے کہ بعض اہل تحقیق کے نزدیک نفل و سنت عزائم میں سے نہیں اس لئے کہ نفل تو اس لئے ہیں کہ فرض میں جو کچھ نقصان ہو گیا ہو اس کی تلافی اُن سے ہو جاتی ہے اور سنت بھی فرض کی تکمیل کے لئے مقرر ہوئی ہے اور اسی کے تحت میں ہے اس تقریر سے معلوم ہوا کہ مصنف نے ان بعض اہل تحقیق کی اتباع کی ہے اسی لئے عزیمت کی تعریف میں بھی کہا ہے کہ وہ احکام ہیں جو ابتداءً ہمارے ذمے لازم ہوتے ہیں اور سنت و نفل لازم ہونے والی چیزوں سے نہیں ہیں یا یہ کہ عبارت میں معطوف مذکور ہوگا پوری عبارت یوں سمجھو ما ذکرنا من الفرض والنفل وغیرہا اگر کوئی یہ کہے کہ حرام اور مکروہ بھی تو عزیمت کے اقسام سے ہیں تو پھر حصر کیسے درست ہوگا جواب اس کا یہ ہے کہ حرام فرض یا واجب میں داخل ہے اور مکروہ بھی تو عزیمت کے اقسام سے ہیں اس واسطے کہ اگر حرام ایسی دلیل سے ثابت ہوگا کہ جس میں شبہ ہے تو اس سے بچنا واجب ہوگا جیسے گوشت کا گوشت کھانا اور جو چیز مکروہ ہوتی ہے تو خدا اس کی سنت ہوتی ہے یا مندوب شرح ۵۹ رخصت لغت میں آسانی اور سہولت کو کہتے ہیں شرعی تعریف اس کی یہ ہے کہ متوجہ کرنا مشکل حکم کا آسان کی طرف بوجہ معذور ہونے مکلف کے پس رخصت اصطلاحی میں بھی عزیمت کی سختی سے آسانی کی طرف تغیر ہوتا ہے۔ شرح ۶۰ رخصت کی مختلف قسمیں ہیں جس طرح ان کے اسباب مختلف ہیں اور یہ بندوں کے مذلت ہیں اور انجام کار رخصت دو قسم پر ہے شرح ۶۱ ایک ان میں سے رخصت فعل کی ہے باوجود باقی رہنے حرمت کے جس طرح جنابیت میں معاف کر دیتے ہیں مثلاً کلمہ کفر زبان پر جاری کرنا بوجہ مجبور کئے جانے کے باوجود باقی رہنے اطمینان قلب کے دباؤ ڈالے جانے کے وقت پس اگر کسی مسلمان کو کلمہ کفر کہنے کے لئے مجبور کیا جائے اور اس کے ایسا نہ کرنے کی صورت میں جان جائے یا کوئی مصلحت مہلنے کا خوف ہو تو اس کو چاہئے کہ کلمہ کفر زبان سے کہے بے شکیہ دل ایمان پر مطمئن ہو دیکھو اجرائے کلمہ کفر کی حرمت اور اس کا سبب یعنی حدیث عالم اور ایمان پر دلالت کرنے والے نصوص یہاں باقی ہیں مگر پھر بھی شرع نے دفع ضرورت کے لئے اجازت

بخشی ہے کہ وہ کلمہ کفر زبان سے کہہ دے جب کہ قلب مؤمن ہے تو کلمہ کفر کہہ دینے سے اللہ کا حق فوت نہیں ہو سکتا اور دوسری صورت میں اس کا اپنا حق فوت ہوتا ہے۔ کلمہ کفر زبان سے نکالنا کفر کی علامت ہے مگر کفر کا رکن نہیں بلکہ رکن کفر کا اعتقاد کو بدل ڈالنا ہے پس ایسے شخص پر دنیا میں کفر کے احکام جاری نہ ہوں گے کیونکہ یہاں معارض موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کو کلمات کفر کے کہنے پر مجبور کیا گیا ہے کچھ اُس نے اپنی خواہش دلی سے کفر کا اقرار نہیں کیا ہے۔ شیعہ اکراہ وہ فعل ہے جس کو آدمی ہمسری پر کرے اس طرح کہ اس ہمسری رضامندی جاتی رہے یا اس کا اختیار فاسد ہو جائے باوجود باقی رہنے اہلیت کے پس اکراہ دو قسم پر ہے ایک وہ جو رضامندی کو اس شخص کی فوت کر دے جس پر اکراہ کیا گیا ہے۔ جیسے قید کرنے کی اور مارنے کی دھمکی دینا دوسرے یہ کہ اُس کے اختیار کو فاسد کر دے مثلاً قتل کرنے یا کسی عضو کو کاٹ ڈالنے کی دھمکی دینا پس رضامندی کا فوت ہو جانا عام ہے فساد اختیار سے مثلاً قید اور مار پیٹ میں رضامندی فوت ہو جاتی ہے لیکن اختیار صحیح رہتا ہے اور قتل کی صورت میں بھی رضامندی فوت ہوتی ہے اور اختیار بھی صحیح نہیں رہتا بلکہ فاسد ہو جاتا ہے تحقیق اس کی یہ ہے کہ رضا کے مقابلے میں کراہت اور اختیار کے مقابلے میں جبر ہے قید یا مار پیٹ کے اکراہ میں کراہت موجود ہے رضا معدوم ہے لیکن اختیار صحیح طور پر ثابت ہے اس واسطے کہ اختیار جب فاسد ہوتا ہے کہ تلف جان یا عضو کا خوف ہو دیکھو جس امر میں جان یا عضو کے تلف ہونے کا خوف ہے اُس سے باز رہنا حیوانات کی طبیعت میں جبلی اور غلطی ہے کیا تم غور نہیں کرتے کہ قوت بلکہ انسان بلکہ جمیع حیوانات کو بلند مکان سے گرنے سے یا آگ میں پڑنے سے در صورت گمان تلف کے کس طرح روکتی ہے پس بلند مکان سے گرنے اور آگ میں پڑنے سے باز رہنا اگرچہ اختیاری ہے لیکن ضروری طور پر اختیاری ہے جو جبر سے قریب ہے اسی طرح اُس اکراہ میں جس میں تلف جان یا تلف عضو کا خوف ہو تو بوجہ گمان ہلاکت کے باز رہنے کا اختیار ہے لیکن یہ اختیار فاسد ہے اس لئے کہ انسان طبعی طور پر اسی طرح پیدا کیا گیا ہے باوصف اس کے اہلیت ہر طرح کے اکراہ میں باقی ہے کیونکہ عقل اور بلوغ پائے جاتے ہیں اور اکراہ یعنی زبردستی میں شرطیں ہیں اول یہ کہ زبردستی کرنے والا جس چیز سے کہ ڈراتا ہو اُس کے گرنے پر قادر ہو مثلاً مار ڈالنے سے اگر ڈراتا ہو تو یہ شرط ہے کہ مار ڈالنا اُس کے قابو میں ہو پس بادشاہ ہو یا چور ہو یا اور کوئی شخص جابر ہو مثلاً زوج اپنی زوجہ کے حق میں اسی طرح مجنون مسلط ہے اکراہ ممکن ہے اور امام اعظم سے ایک روایت ہے کہ اکراہ سوا سلطان اور کوئی نہیں کر سکتا تو شاید یہ قول اُن کا یہ نظر اپنے زمانے کے ہو ورنہ اس زمانے کے اعتبار سے سوا سلطان کے اور لوگ بھی اکراہ کر سکتے ہیں دوسری شرط یہ ہے کہ جس پر زبردستی ہو اس کو ظن غالب ہو اس بات کا کہ زبردستی کرنے والا ضرور اس کے ساتھ دھم کرے گا جس کا وہ خوف دلاتا ہے۔ شیعہ اور کسی کی زبردستی سے جناب سرور کائنات کی شان میں گستاخانہ کلمات کہنا۔ چنانچہ حاکم نے مستدرک میں محمود بن عمار بن یاسر سے روایت کی ہے کہ مشرکین نے اُن کے باپ عمار کو پکڑا تو یہاں تک ان کو نہ چھوڑا کہ پیغمبر خدا کو بُرا نہ کہلوا لیا اور اپنے بتوں کی تعریف نہ کرائی جب عمار حضرت کے پاس آئے اور حضرت سے یہ واقعہ عرض کیا آپ نے پوچھا کہ تو نے کس طرح اپنے دل کو پایا عمار نے کہا کہ میرے دل میں ایمان مضبوط تھا تو حضرت نے فرمایا کہ اگر پھر مشرکین ایسا کریں تو تو بھی ایسا ہی کیجیو۔ شیعہ یا کسی مسلمان کا مال دوسرے شخص کے مجبور کرنے سے تلف کرنا تو اس کی اس کو خصمت ہے کہ وہ ایسا کرے باوجودیکہ سبب حرمت یعنی ملک غیر اور اتلاف مال غیر کی حرمت دونوں موجود ہیں مگر اس لئے اجاز ہے کہ اُس کی ذات کو نقصان نہ پہنچے اور مالک کا حق فوت نہیں ہو سکتا کیونکہ اُس کا تاوان باقی رہے گا۔ شیعہ اور بحالست اکراہ کسی

کو مار ڈال تو اس کے ارتکاب کی اجازت ہے مگر یہ شخص گنہگار ہوگا۔ لیکن اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اکراہ کرنے والے سے لیا جائے گا۔ کیونکہ دراصل وہی قاتل ہے اور مار ڈالنے والا تو اس کا آلہ ہے بمنزلہ چھری وغیرہ کے اس لئے فعل قتل زبردستی کرنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اور امام محمد و زفر کے نزدیک خود قاتل سے قصاص لیا جائے گا کیونکہ یہی قاتل حقیقی ہے گو غیر شخص محم دینے والا ہے اور امام شافعی کے نزدیک دو ذوں پر قصاص آئے گا اکراہ کرنے والے پر تو اس لئے کہ اس نے دباؤ ڈال کر ایسا کر لیا اور قتل کرنے والے پر اس لئے کہ وہ قتل کا مرتکب ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک قصاص کسی پر جاری نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں شبہ پڑ گیا ہے اور شبہ سے قصاص ساقط ہو گیا ہے۔

اع وحکمہ انہ لو صبر حتی قتل یکون ماجوس الامتناع عن الحرام تعظیماً لہم لیسار
 علیہ السلام مع والنوع الثانی تغیر صفة الفعل بانہ یصیر مباحاً فی حقہ قال اللہ تعالیٰ فَمَنْ
 اضْطُرَّ فِی مَخْصَصَةٍ مِّنْ ذٰلِكَ نَحْوَ الْاِکْرَاحِ عَلٰی الْاَکْلِ الْمِیْتَةِ وَشَرْبِ الْخَمْرِ مَعَ وَحْمِہٖ اِنْ لَوْ اَمْتَنَعَ
 عَنْ تَنَاوُلِہٖ حَتّٰی یَقْتُلَ یَکُونُ اٰثِمًا بِاَمْتِنَاعِہٖ عَنِ الْمُبَاحِ وَصَارَ کَقَاتِلِ نَفْسِہٖ۔ ہ
 فصل الاحتجاج ببلادلیل النوع ہع منها الاستدلال بعدم العلة علی عدم الحكم
 ہع مثالہ الفی غیر ناقض لانہ لم یخرج من السبیلین ہع والاخر لا یعتق علی الاخر
 لانہ لا ولاد بینہما ہع وسئل عن محمد ا یجب القصاص علی شریک الصبی قال لا
 لان الصبی رفع عنہ القتل ہع قال السائل فوجب ان یجب علی شریک الاب
 لان الاب لم یرفع عنہ القتل فصار القتل بعدم العلة علی عدم الحكم هذا بمنزلة
 ما یقال لو میت فلان لانہ لم یسقط من السطح۔

مثلاً اور حکم اس قسم کے مواقع میں یہ ہے کہ اگر صبر کرے یہاں تک کہ اگر مقتول ہو جائے تو ثواب پائے گا کیونکہ یہ شخص بچہ یا
 تعلیم شرع ارتکاب حرام کے بچہ یا اور جو شخصیت پر عمل کرے گا تو گناہگار نہ ہوگا مگر تہہ فوت ہو جائے گا۔ لیکن یہ بھی یاد رکھو
 کہ ایسا کرنا سوائے قتل و قطع کی تخفیف کے اور قسم کی تہدید میں شخصیت نہیں ہے اس لئے کہ عمار بن یاسر اور حبیب دونوں اس
 آفت میں مبتلا ہوئے تھے تو عمار بن یاسر نے شخصیت پر عمل کیا اور حبیب نے نہ کیا یہاں تک کہ سولی دیئے گئے تو نام ان کا حضرت
 نے سید الشہداء رکھا۔ مثلاً ۲۷ دوسری قسم شخصیت کی یہ ہے کہ صفت فعل تبدیل ہو جائے اور ملکیت کے حق میں مباح ہو جائے فرق
 پہلی صورت میں اور اس میں یہ ہے کہ پہلی صورت میں وہ فعل مباح نہیں ہو سکتا اس طرح کہ اس فعل کی حرمت اٹھ جائے بلکہ گناہ نہ
 ہونے میں مباح کا سامعہ اس کے ساتھ کیا جاتا ہے اور دوسری صورت میں حرمت مرتفع ہو جاتی ہے پس کسی مسلمان یا ذمی کا مال
 تلف کرنے یا کلمہ کفر زبان سے کہنے میں فاعل گناہگار نہیں ان کی حرمت بدستور باقی رہتی ہے بغير حرمت مباح کا سامعہ ان

کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اللہ فرماتا ہے کہ جو شخص بھوک میں بیقرار ہو اور گناہ کے نزدیک ہونے والا نہ ہو تو اللہ بخشنے والا ہے اور عافی کرنا والا۔ مثال اس کی مصنف یوں دیتے ہیں۔ مثلاً ۳ یعنی اس آدمی کے حق میں مردار اور شراب کی حرمت کا ساقط ہو جاتا ہے جس پر اُن کے کھانے کے لئے جبر کیا جائے یا ان کے کھانے پر مضطر ہو کیونکہ ان کی حرمت ایسی مجبور یوں کی حالت میں باقی نہیں رہتی اگرچہ دوسروں کے حق میں جو مجبور نہیں اُن کی حرمت باقی ہوتی ہے۔ مثلاً ۴ اس کا حکم یہ ہے کہ باوجود کمال ضرورت محالہ نمصر کے اگر نہ کھایا اور نہ پیا تو گنہگار ہوگا گویا اس نے خود اپنے آپ کو مار ڈالا اور باوجود حاصل ہونے سبیل خلاصی کے اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈالا بشرطیکہ اس کو اباحت کا علم ہو جیسا کہ اگر تعریف کیا گیا قتل کرنے یا کسی عضو کے کاٹ ڈالنے کے ساتھ اور اُس نے صبر کیا اور قتل ہو گیا اور اُن چیزوں کو نہ کھایا گنہگار ہوگا البتہ اگر کفار کو حصہ دلانے کے لئے یا مسئلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے نہ کھائے گا تو گناہ گار نہ ہوگا

مثلاً ۵ دلیل بغیر حجت کے لانا کئی طرح ہے۔ مثلاً ۶ اس میں نفی علت کے ساتھ نفی حکم پر دلیل پکڑنا ہے اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ اگر علت کو تلاش کیا جائے اور وہ نہ مل سکے تو اس سے یہ کیا ضرور ہے کہ حکم کا وجود ہی قطع ہو جائے کیونکہ وہ کسی اور ذریعہ سے بھی ثابت ہو سکتا ہے حکم کا ثبوت مختلف علتوں سے ممکن ہے پھر جب ایک علت مجتہد نے تلاش کی اور وہ نہ ملی تو اس کو کسی دوسری علت سے ثابت کیا جاسکتا ہے پس ایک علت کے منقہ ہونے سے دنیا بھر کی علتوں کا انتقا لازم نہیں آتا اگر ایسا ہو سکتا تو بے شک ہم تسلیم کرنے کو تیار ہو جاتے کہ علت کی نفی حکم کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ مثلاً ۷ جیسے قے وضو کو توڑنے والی نہیں کیونکہ وہ بول و براز کے راستوں سے نہیں نکلتی ہے جیسا کہ شافعی کہتے ہیں اور یہ درست نہیں کیونکہ وضو کا ٹوٹنا بعض دوسری ایسی چیزوں سے بھی ثابت ہے جو ان دونوں راستوں سے نہ نکلی ہوں علت مؤثرہ وضو کے ٹوٹنے میں مطلقاً نجاست کا نکلنا ہے خواہ وہ بول و براز کی راہ سے نکلے یا دوسری راہ سے اور قے بھی بدن کی رطوبت نجس سے خالی نہیں ہوتی اور اگر کوئی یہ کہے کہ علت خروج کی شافعی کے نزدیک منحصر ہے اس میں کہ بول و براز کے راستوں سے نکلے اس صورت میں ان کا استدلال صحیح ہے کیونکہ ان کے مذہب کے قاعدہ کے مطابق ہے جواب اس کا یہ ہے کہ ہم اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ ان کا انحصار نجاست کے صرف انہیں دونوں راستوں کے نکلنے پر صحیح نہیں اس لئے ان کا انحصار کا دعویٰ قابل اعتماد نہ ہوگا۔ مثلاً ۸ یعنی اگر ایک بھائی دوسرے بھائی کا مالک ہو تو آزاد ہونا لازم نہیں جیسا کہ شافعی نے فرمایا ہے اور وجہ آزاد نہ ہونے کی یہ ہے کہ ان دونوں میں ایسا تعلق نہیں کہ ایک دوسرے کے فروع یا اصول ہوں پس امام موصوف کے نزدیک ایک حقیقی بھائی دوسرے بھائی کے ساتھ چچا زاد بھائی کی سی مشابہت رکھتا ہے اور اس مناسبت کی کئی صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ آدمی کو جائز ہے کہ اپنے مال کی ذکوۃ اپنے بھائی کو دے جیسا کہ اس کے لئے اپنے چچا زاد بھائی کو دینا جائز ہے دوسرے آدمی کو اپنے حقیقی بھائی کی مطلقہ عورت کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے جیسا کہ اُس کو اپنے چچا زاد بھائی کی زوجہ کے ساتھ طلاق کے بعد نکاح کرنا جائز ہے تیسرے آدمی کو اپنے حقیقی بھائی کے حق میں گواہی دینی جائز ہے۔ جیسا کہ اس کو اپنے چچا زاد بھائی کے حق میں گواہی دینی درست ہے اس لئے حقیقی بھائی کا الحاق چچا زاد بھائی کے ساتھ اولیٰ ہے اور جب یہ صورت ہے تو اگر ایک بھائی کی غلامی میں دوسرا بھائی آجائے تو وہ خود بخود آزاد نہ ہو سکے گا۔ جیسا کہ اگر کوئی اپنے چچا زاد بھائی کا مالک بنے تو مملوک خود بخود آزاد نہیں ہو سکتا مگر یہ دلیل کمزور ہے کیونکہ آزاد ہونے کے واسطے دوسری علت ہو سکتی ہے اور اُن کے بیان سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی دوسری علت موجود نہ ہو جو آزادی میں مؤثر ہو پس بیان آزاد ہونے کے لئے علت قرابت محرمیت ہے جو سلوک کی مقتضی ہے جس کا ہونا ضروری ہے اصول و فروع ہوں

یاد نہ ہوں گو بچا زاد بھائی کے ساتھ مشابہت کی کئی وجہیں بتلائی مگر ان سے قرابت محرمیت کی علت پر ترجیح نہیں ہو سکتی۔ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کثرت علل کی وجہ سے ترجیح نہیں ہوتی جس طرح دو عادل آدمیوں کی شہادت پر چار عادل آدمیوں کی شہادت کو ترجیح نہیں ہوتی۔ مثلاً ۲۹ امام محمد سے کسی نے پوچھا کہ اگر ایک نابالغ بچہ اور مرد بالغ دونوں مل کر کسی کو مار ڈالیں تو کیا اس مرد بالغ پر قصاص آئے گا جو قتل میں بچے کے ساتھ شریک تھا۔ جواب دیا کہ قصاص نہیں آئے گا کیونکہ بچہ مرفوع القلم ہے۔ اور جب بچہ بوجہ نفاذیت کے قصاص میں نہ کھڑا گیا تو اس کے شریک پر بھی قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ قتل دونوں کے فعل کا نتیجہ تھا مثلاً ۳۰ پھر سائل نے کہا اگر باپ اپنے بیٹے کو مار ڈالے اور باپ کے شریک اس قتل میں دوسرا شخص بھی ہو تو چاہیے کہ اس شریک پر قصاص لازم ہو کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے یہاں تمسک دم علت سے دم حکم پر ہوا جیسے کسی نے کہا فلاں شخص اس واسطے نہیں مرا کہ وہ چھت سے نہیں گرا آپ کا چھت سے نہ گرا علت نہ مرنے کی ہر غرض اس قسم کا استدلال نہایت کمزور ہے کیونکہ قصاص کا ساقط ہونا جیسا کہ قاتل کے مرفوع القلم ہونے سے ثابت ہے اسی طرح دوسرے بہت سیبوں سے بھی ثابت ہوتا ہے جیسے ملک اور شبہ ملک کا ہونا پانچ باپ کا نکل جانا قرض میں شبہ ملک کی وجہ سے ہے کیونکہ آنحضرت نے ایک شخص کو فرمایا تھا کہ تو اور تیرا مال دونوں باپ کے ہیں اور ظاہر ہے کہ بیٹا باپ اور غیر شخص دونوں کے فعل سے مقتول ہوا ہے اور جب کہ قتل کے بعض فعل پر جزا واجب نہیں ہوتی تو یہ قتل قصاص کا موجب نہ ہو سکے گا۔ اسی قبیل سے ہے امام شافعی کا یہ قول بھی کہ نکاح دو عورتوں اور ایک مرد کی گواہی سے منع نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے نزدیک مقدمات غیر مالی میں علت کی شہادت مقبول نہیں اس لئے نکاح بغیر شہادت دو مردوں کے جائز نہیں اور صنفیہ کہتے ہیں کہ عورت کی گواہی کے ساتھ نکاح کے صحیح نہ ہونے میں مالیت کے نہ ہونے کو تاثیر نہیں پس یہ علت اس کی نہیں بلکہ انعقاد نکاح کے بائیں عورتوں کی گواہی صحیح نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ نکاح جب ثابت ہو جاتا ہے تو وہ کسی شبہ سے ساقط نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ اگر بطور ہزل کے بھی نکاح کا ایجاب و قبول کیا جاتا ہے تو وہ منعقد ہو جاتا ہے باوجودیکہ یہاں کتنا بڑا شبہ اس کے ساتھ موجود ہے۔

ا ح الا اذا كانت علة الحكم منحصرة في معنى فيكون ذلك المعنى لازماً للحكم
فيستدل بانتفاءه على عدم الحكم مع مثاله ما روى عن محمد انه قال ولد المصونة
ليس بمضمون لانه ليس بمغضوب ولا قصاص على الشاهد في مسألة شهود القصاص
اذا رجعوا لانه ليس بقاتل وذلك لان الغضب لازم لفمان الغضب والقتل لازم
لوجود القصاص مع وكذلك التمسك باستصحاب الحال تمسك بعدم الدليل
اذا وجود الشيء لا يوجب بقائه فيصلح للدفع دون الالتزام مع وعلى هذا قلنا
مجهول النسب حراً الوادعي عليه احد من قاتل جنى عليه جنائية لا يجب عليه ارض
الحولان اجاب ارض الحر الزام فلا يثبت بلا دليل

منشاع کہ جب کہ اجماع کے ساتھ یہ ثابت ہو جائے کہ حکم کے لئے علت ایک ہی معنی میں منحصر ہے تو وہ معنی حکم کو لازم ہوں گے اور ان معنی کے انتفاء حکم کے انتقار پر دلیل پکڑنا جائز ہوگا کیونکہ اس معنی کے منقح ہونے سے حکم کا وجود ہر طرح منقح ہو جاتا ہے کیونکہ حکم کا ثبوت بدین علت کے منقح ہے۔ منشاع نظیر اس کی امام محمد کا یہ قول ہے جب کسی کی کنیز حاملہ غصب کر لی جائے اور وہ غاصب کے یہاں بچہ جنم پھر وہ بچہ مر جائے تو غاصب پر بچہ کا تادان عائد نہ ہوگا کیونکہ وہ مغضوب نہیں اور جب قتل کے گواہ قاتل سے قصاص لینے کے بعد اپنی گواہی سے پھر جائیں تو ان پر قصاص نہیں آنا کیونکہ وہ قاتل نہیں پہلے مسئلے میں جب بچہ مغضوب کا مغضوب نہیں تو اس کا ضمان نہیں کیونکہ ضمان غصب کو لازم ہے اور دوسرے مسئلے میں جب گواہوں سے قتل نہیں ہوا تو ان پر قصاص بھی نہیں۔ کیونکہ قصاص قتل کا بدلہ ہے۔ اور حق یہ ہے کہ غاصب پر بچے کا تادان اس لئے نہیں آتا کہ اس کی علت ہی باقی نہیں جاتی پس جیسا کہ غاصب کا ذر غصب سے پیشتر تادان سے فارغ تھا ایسا ہی اب بھی فارغ باقی ہے اور گواہوں پر قصاص کا عائد نہ ہونا اس لئے ہے کہ شہادت قصاص کے لئے موضوع نہیں ہے اور نہ اس نے قصاص میں کچھ اثر کیا ہے بلکہ وہ حصول قصاص کا ایک راستہ ہر اور علت قصاص کی قتل ناحق کا ارتکاب ہے منشاع اور ایسا ہی استصحاب حال کے ساتھ دلیل پکڑنا برابر ہے عدم دلیل کے ساتھ دلیل پکڑنے کے کیونکہ موجود ہونا کسی شے کا اُس کے باقی رہنے کو لازم نہیں کرتا پس استصحاب حال کے ساتھ دلیل پکڑنا نافرمانی کے لائق ہو سکتا ہے الزام کے قابل نہیں ہو سکتا۔ استصحاب اسے کہتے ہیں کہ حکم لگانا کسی چیز کے فی الحال ثابت ہونے پر کیونکہ وہ پہلے سے ثابت ہے اس واسطے کہ کسی چیز کا موجود ہونا دلیل ہے اُس کے باقی رہنے پر جب تک کہ کسی دلیل سے اس کا انتفاء ثابت نہ ہو۔ استصحاب امام شافعیؒ کے نزدیک حجت ہے۔ جس کا وجود دلیل شرعی سے ثابت و متحقق ہو پھر اس کی بقا میں شک طاع ہو گیا ہو مگر کوئی دلیل اس کی بقا کے خلاف عدم زوال پر قائم نہ ہوئی ہو اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی بقا میں شک طاع ہونے سے اس کے عدم کا وفاق حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کا ظن بھی حاصل نہیں ہوتا اور وہ شے عام ہے اس سے کہ نفی ہو یا اثبات اور جمہور حنفیہ کے نزدیک استصحاب حجت نہیں کیونکہ ثابت کرنے والی چیز باقی رکھنے والی نہیں ہوتی ثابت کرنے والی اور ہوتی ہے اور باقی رکھنے والی اور ہوتی ہے پس یہ لازم نہیں آتا کہ جو دلیل ابتداء زمانہ ماضی میں احکام کو واجب کرتی ہے وہ زمانہ محال میں بھی احکام کو باقی رکھنے والی ہو کیونکہ بھلا عرض حادث ہے کیونکہ وجود سے غیر ہے اس لئے کہ بقا وجود کے حادث ہونے کے بعد ہمیشہ رہنے کو کہتے ہیں لہذا بقا کے لئے کوئی دوسرا سبب ہونا ضرور ہے۔ امام شافعیؒ استصحاب کے حجت ہونے پر دو طور سے استدلال کرتے ہیں ایک یہ کہ اگر استصحاب حجت نہ ہوتا تو شرائع کے باقی رہنے پر یقین بلکہ گمان بھی حاصل نہ ہوتا کیونکہ ناسخ کے طاری ہونے کا احتمال ہے اور لازم باطل ہے۔ کیونکہ ہم کو یقین ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت آنحضرتؐ کے عہد نبوت کے شروع ہونے تک باقی رہی ہے اور آنحضرتؐ کی شریعت ابدالاً بادتک باقی رہے گی دوسرے یہ کہ بہت سی فروع میں استصحاب کے معتبر ہونے پر اجماع ہے مثلاً وضو۔ عدت۔ ملکیت اور زوجیت وغیرہ امور جب ثابت ہو جاتے ہیں تو باقی رہتے ہیں باوجودیکہ فہرہ کے طاری ہونے کا شک موجود ہوتا ہے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یا مگر قابل تسلیم نہیں کہ اگر استصحاب نہ ہوتا تو شرائع کے باقی رہنے کا یقین حاصل فروع ہوتا کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ شرائع کے باقی رہنے کا یقین اس لئے حاصل ہے کہ ان کے منسوخ نہ ہونے کا یقین دوسری دلائل سے ثابت ہو چکا ہے اور وہ دلائل یہ ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کا باقی رہنا بتواتر ثابت ہے اور ان کی تمام قوم حضرت محمد مصطفیٰؐ کے معرث ہونے تک شریعت عیسوی پر عمل درآمد

رکھنے کے واسطے متفق تھی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد ان کی شریعت کے احکام کا ابداناً یا دیک باقی رہنا ان احادیث سے مرتبہ یقین کو پہنچا ہے جن میں یہ مذکور ہے کہ شریعت محمدی کبھی منسوخ نہ ہوگی اور دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ فروع ذکر و رسم استحباب معلوم نہیں ہوتا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وضو۔ بیع اور نکاح وغیرہ ایسے احکام کو واجب کرتے ہیں جو اپنے منافع کے ظہور کے زمانہ تک مدت کہتے ہیں جیسے وضو اس وقت تک نماز کا جائز ہونا واجب کرتا ہے جب تک وہ باقی رہتا ہے اور حدیث پیدا نہیں ہوتا اسی طرح بیع و نکاح وغیرہ اس وقت تک امتناع کا حلال ہونا واجب کرتے ہیں جب تک ان کے منافع کا ظہور نہیں ہوتا اور یہ باتیں شارع کی مقرر کی ہوئی ہیں پس ان احکام کا باقی رہنا ان افعال کے متحقق ہونے کی وجہ سے ہے جب تک کہ ان کے منافع کا ظہور نہ ہو نہ اس وجہ سے کہ اصل ان میں بقا ہے جب تک کہ زائل کرنے والے منافی کا ظہور نہ ہو جیسا کہ وہ استحباب کا تفسیر ہے۔ استحباب امام شافعی کے نزدیک بقا کے واجب ہونے کی حجت ہے اور اس سے حجت پکڑنا صحیح ہے کیونکہ دشمن پر لازم ہو جاتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس سے بقا ثابت نہیں ہو سکتی مگر اس کی ذریعہ سے الزام خصم کا دغیبہ اپنے اوپر سے ہو جاتا ہے۔ شیخ ابن ہام کی رائے یہ ہے کہ استحباب کسی طرح کی بھی حجت نہیں نہ تو حجت دافہ اور نہ حجت موجبہ ابن ہام کے نزدیک یہ کہنا درست نہیں کہ استحباب حجت موجبہ تو نہیں مگر حجت دافہ ہے۔ شیخ ابو سفور مارتیدی بھی استحباب کے باب میں شافعی کے ہم خیال ہیں وہ کہتے ہیں کہ اُس پر اُس وقت تک عمل کرنا چاہیے جب تک کوئی دلیل اس سے بڑھ کر کتاب سنت سے نہ ملے اور امام ابو صوف کی متابعت علمائے سمرقند کی ایک جماعت نے بھی کی ہے ورنہ اکثر حنفیہ اور بعض شافعیہ اس کو حجت نہیں مانتے مثلاً اسی واسطے ہم نے کہا ہے کہ مجہول النسب آزاد ہے اگر اس پر کسی نے غلام ہونے کا دعویٰ کیا پھر اس مدعی نے کسی مجہول النسب پر جنایت کی جو تاوان آزاد کا آتا ہے وہ اس مجہول النسب کی بابت واجب نہیں ہوگا کیونکہ تاوان کا واجب کرنا الزام ہے پس یہ بغیر دلیل کے ثابت نہ ہوگا۔

اع وعلى هذا قلنا اذا اراد الدم على العشرة في الحيض وللمرأة عادة معروفة
سادت الى ايام عاداتها والزائد استحاضة لان الزائد على العادة اتصل بدم الحيض
وبدم الاستحاضة فاحتمل الامرين جميعا فلو حكمنا بنقض العادة لزمنا العمل بلا دليل
مع وكذلك اذا ابتدأت مع البلوغ مستحاضة فحيضها عشرة ايام لان مادون العشرة
تحتل الحيضة والاستحاضة فلو حكمنا بارتفاع الحيض لزمنا العمل بلا دليل بخلاف
ما بعد العشرة لقيام الدليل على ان الحيض لا يزيد على العشرة مع ومن الدليل على
ان لا دليل فيه الا حجة للدفع دون الالتزام مسئلة لمفقود فانه لا يستحق غير ميراثه
ولومات من قاربه حال فقده لا يرث هو منه فاندفع استحقاق الغير بلا دليل ولم
يثبت له الاستحقاق بلا دليل مع فان قيل قد روي عن ابي حنيفة انه قال لا خمس

فی العنبر لان الاثر لم يرد به وهو التمسك بعدم الدليل قلنا انما ذكر ذلك في بيان
عذرنا في انه لم يقل بالخمس في العنبر ولهذا روى ان محمد اسأله من الخمس في العنبر
فقال ما بال العنبر لا خمس فيه قال لانه كالسهم فقال فما بال السهم لا خمس فيه
قال لانه كالماء ولا خمس فيه * *

نتیجہ اور اسی پر ہم نے کہا ہے کہ جب حیض کا خون دس روز سے زیادہ ہو اور عورت کی حیض کی عادت پہلے سے معروف نہ ہو تو وہ عورت اپنی عادت کی طرف ٹوٹاٹھائی جائے گی یعنی اگر سات دن خون حیض آنے کی عادت ہے تو سات ہی دن قرار دینا چاہئیں گے اور زائد کو استحاضہ کہیں گے کیونکہ عادت سے زائد خون حیض اور خون استحاضہ کے ساتھ مل گیا اس لئے دونوں کا احتمال اس میں ہو گا پس اگر ہم عورت کی عادت کے ٹوٹنے کا حکم دیں گے تو عمل بلا دلیل ہو گا۔ مثلاً ۱۔ اسی طرح جس کو بالغ ہوتے ہی استحاضہ کا خون شروع ہو گیا تو اس کا حیض دس دن کا ہے کیونکہ دس دن سے کم میں احتمال خون حیض اور استحاضہ دونوں کا ہے اگر ہم حیض کے نہ ہونے کا حکم دیں تو عمل بلا دلیل لازم آئے گا بخلاف اس کے کہ دس دن کے بعد خون حیض آئے کہ اس کو استحاضہ ہی کہیں گے کیونکہ خون حیض دس دن سے زائد نہیں آتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تین دن حیض کے مقرر ہیں اور ان کے بعد کے سات دن میں حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال ہے۔ پس اگر ہم ان سات روز پر استحاضہ کا حکم لگائیں گے تو اس حکم سے حیض بغیر دلیل کے ثابت ہے کیونکہ یہاں دوسرا احتمال بھی موجود ہے اس لئے کہ حیض کے بند ہونے کے حکم کے لئے کوئی دلیل چاہیئے اور دس دن کے بعد جو استحاضہ جاری دیا ہے اس پر دلیل موجود ہے کیونکہ خون حیض دس دن سے زیادہ آتا ہی نہیں۔ مثلاً ۲۔ اور اس بات کی دلیل کہ جس حکم کے ساتھ دلیل ہو وہ منافعت میں کارآمد ہو سکتا ہے الزام میں نہیں ہو سکتا یہ ہے کہ مفقود الخبر آدمی اپنے حال میں تو زندہ سمجھا جاتا ہے۔ اور اپنے موروثوں کے مال میں مردہ اس طرح کہ جب تک میعاد مقررہ گزر جائے اس وقت تک اس کا مال ورثہ پر تقسیم نہیں کیا جاتا اور اس کو موروثوں کے مال میں سے وراثت نہیں پہنچتی کیونکہ اس کی زندگی کا حکم مدت مقررہ تک استصحاب جاری کی وجہ سے کیا جاتا ہے جو دفعیہ کی صلاحیت تو رکھتا ہے مگر الزام کی صلاحیت نہیں رکھتا پس یہاں دفعیہ کی صلاحیت کا یہ نفع ہوتا ہے کہ کوئی اس کے اپنے مال کا مالک نہیں بن سکتا اس لئے کہ استصحاب غیر کے مالک ہونے کو اس مال میں دفع کرتا ہے اور غیر پر الزام کا صلاحیت نہ ہونے کا یہ نتیجہ ہے کہ مفقود اپنے موروثوں کے مال کا وارث و مالک قرار نہیں پاسکتا کیونکہ پرانے مال میں وراثت ثابت ہونا اثبات کے قبیل سے ہے اور تنفیہ کے نزدیک استصحاب دفع کے لئے حجت ہے اثبات کے لئے حجت نہیں اور ان کے نزدیک اس کے مرجع ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ مثلاً ۳۔ اگر کہا جائے کہ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ منبر میں خمس یعنی پانچواں حصہ نہیں ہے کیونکہ اس باب میں صحابی کا کوئی قول وارد نہیں اور یہ بلا دلیل تسک پکڑنا ہے جواب اس کا یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے معذرت کے طور پر کہا ہے کہ منبر میں خمس کا حکم اس واسطے نہیں دیا کہ نہ قیاس سے تائید ملی اور نہ اس باب میں کوئی قول کسی صحابی کا پایا گیا چنانچہ امام محمد سے مروی ہے کہ انہوں نے امام ابو حنیفہ سے دریافت کیا کہ کیا وجہ ہے کہ منبر میں خمس مقرر نہیں ہے۔ ابو حنیفہ نے جواب دیا کہ منبر مچلی کی طرح ہے اور چونکہ مچلی میں خمس نہیں ہے تو اس لئے منبر میں بھی خمس نہیں ہے پھر امام محمد نے کہا کہ مچلی میں خمس

کیوں نہیں مقرر ہوا امام ابو حنیفہؒ نے جواب دیا کہ پچھلی پانی کے مانند ہے اور پانی میں جس منہ میں تو اس لئے پچھلی میں بھی جس منہ میں ہے مؤلف کہتا ہے کہ عنبر میں جس نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مسلمانوں کو لشکر کشی کرنا نہیں پڑتی ہے یہی حال دریا میں سے موتیوں کے نکالنے کا ہے کہ ان میں بھی جس منہ میں ہے اور علت اس کی بھی یہی ہے کہ مسلمانوں نے لشکر کشی نہیں کی ہے اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول ہے کہ ہاں نے میں جس واجب نہیں ہے کیونکہ اس میں مسلمانوں کو لشکر کشی کرنا نہیں پڑتی ہے۔ اگرچہ بظاہر ان مسئلوں میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ عدلی کی علت عدلی ہے لیکن فی الواقع عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے کیونکہ جس آنے کی علت معدوم ہے۔

فاسدہ: احتجاج بلا دلیل کے قبیل سے تعارض اشباہ کے ساتھ احتجاج کرنا بھی ہے اور وہ عبارت ہے ایسے دواہوں کی منافات سے کہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ متنازع فیہ کا ملحق ہونا ممکن ہو نظیر اس کی امام زفرؒ کا یہ قول ہے کہ وضو کرنے میں کہنی کا دھونا فرض نہیں کیونکہ کہنی غایت ہے اور غایات میں سے بعض تو ایسی ہیں کہ وہ مغیا کے حکم میں داخل ہوتی ہیں اور بعض ایسی ہیں کہ داخل نہیں ہوتیں تو شک کی حالت میں کہنی کا دھونا فرض نہ ہوگا۔ کیونکہ شک سے کوئی چیز ثابت نہیں ہو سکتی کہنی یہاں متنازع فیہ ہے دھونا اور نہ دھونا دواہ متنافی ہیں جن میں سے ہر ایک کے ساتھ کہنی ملحق ہو سکتی ہے یعنی دھونے کے حکم میں بھی داخل ہوتی ہے اور نہ دھونے کے حکم میں بھی اور جب کہ اس کے دھونے اور نہ دھونے میں شک پیدا ہو گیا تو اب اس کا دھونا فرض نہ رہا اگر امام موصوف کا یہ احتجاج فاسد ہے کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں شک امر حادث ہے اس کے لئے دلیل ہونا چاہیے اگر کوئی یہ کہے کہ شک کی دلیل تعارض اشباہ ہے تو ہم جواب دیں گے کہ وہ بھی حادث ہے اس لئے اس کے واسطے بھی دلیل کی ضرورت ہے پھر اگر طرف ثانی یہ کہے کہ تعارض اشباہ کی دلیل یہ ہے کہ بعض غایات تو مغیا میں داخل ہوتی ہیں اور بعض داخل نہیں ہوتیں تو ہم جواب دیں گے کہ تم کو معلوم ہے کہ کہنی داخل ہے یا نہیں اگر وہ کہے گا کہ ہاں مجھ کو معلوم ہے کہ کہنی داخل ہے تو اب شک باقی نہ رہے گا یقین حاصل ہو جائے گا اور اگر کہے گا کہ مجھ کو قطعی طور پر اس کے دخول یا عدم دخول کا علم نہیں تو یہ جواب طرف ثانی کی لاعلمی اور نیز دلیل نہ ہونے پر اقرار ہے اور یہ امر ہم پر حجت نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

تمام شدہ

وَآخِرُ دَعْوَانَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَاٰلِهٖ وَ
اَصْحَابِهٖ وَاتَّبَاعِهِ اَجْمَعِينَ مِنَ الصَّلٰوةِ وَالسَّلَامِ اَفْضَلُهُمَا وَاَكْمَلُهُمَا وَاَدْوَمُهُمَا. سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ
وَبِحَمْدِكَ اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ اَسْتَغْفِرُكَ وَاَتُوبُ اِلَيْكَ. اَللّٰهُمَّ تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ
اللّٰهُمَّ اٰمِيْن

ملنے کا پتہ

بیرون بوہڑ گیٹ مملتان

Tel # 544913

مکتبہ اسلامیہ

حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

مصباح المفتاح

شرح اردو و بیخصل المفتاح

از علامہ محمد بن عبدالحکیم بن فرید الدین
شاعر

الفاضل الذکی مولانا محمد افتخار علی
سابق مدرس دارالعلوم دیوبند

جلد کا پستہ

مکتبہ شریعت علیہ
بیرون بوہڑ گیٹ - ملتان شہر

حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

إِنْجِلِ الشَّيْطَانِ

شرح اُردو

نَفْعَةُ الْيَمَنِ

مُصَنَّفُ: شَيْخُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْيَمَنِيِّ شُرَوَانِي

مُتَرَاوِع: مُؤَلَّفُ: افْتِخَارُ عَلِيٍّ صَحْبِ

مَكْتَبَةُ شَرِكَةِ عِلْمِيَّة

بِزَوَانِ بَلَدِ مَدِينَةِ بَلَدَانِ

اَهْلُ الْحَقَائِقِ

عَلَى

أَصُولُ الشَّائِئِ

تأليف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکریٹری

اُسْتَاذ دَارُ الْعُلُومِ (وقف) دیوبند

ناشر

مکتبہ شریعت علیہ
بیرون بوہڑ گیٹ ۵ ملتان

۵۴۳۰۹/۵۴۳۹/۳

نوت :-

اَزَالَتِ الْغَوَاثِي

اعنی ترجمہ اردو

أُصُولُ الشَّاشِي

از رشحات کلمات خواہر سلک علیہ زمان فہامہ دوران

حضرت مولانا محمد مشتاق احمد صاحب انبہطوی

مکتبہ شرکت علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ - ملتان فون ۵۲۷۳۰۹